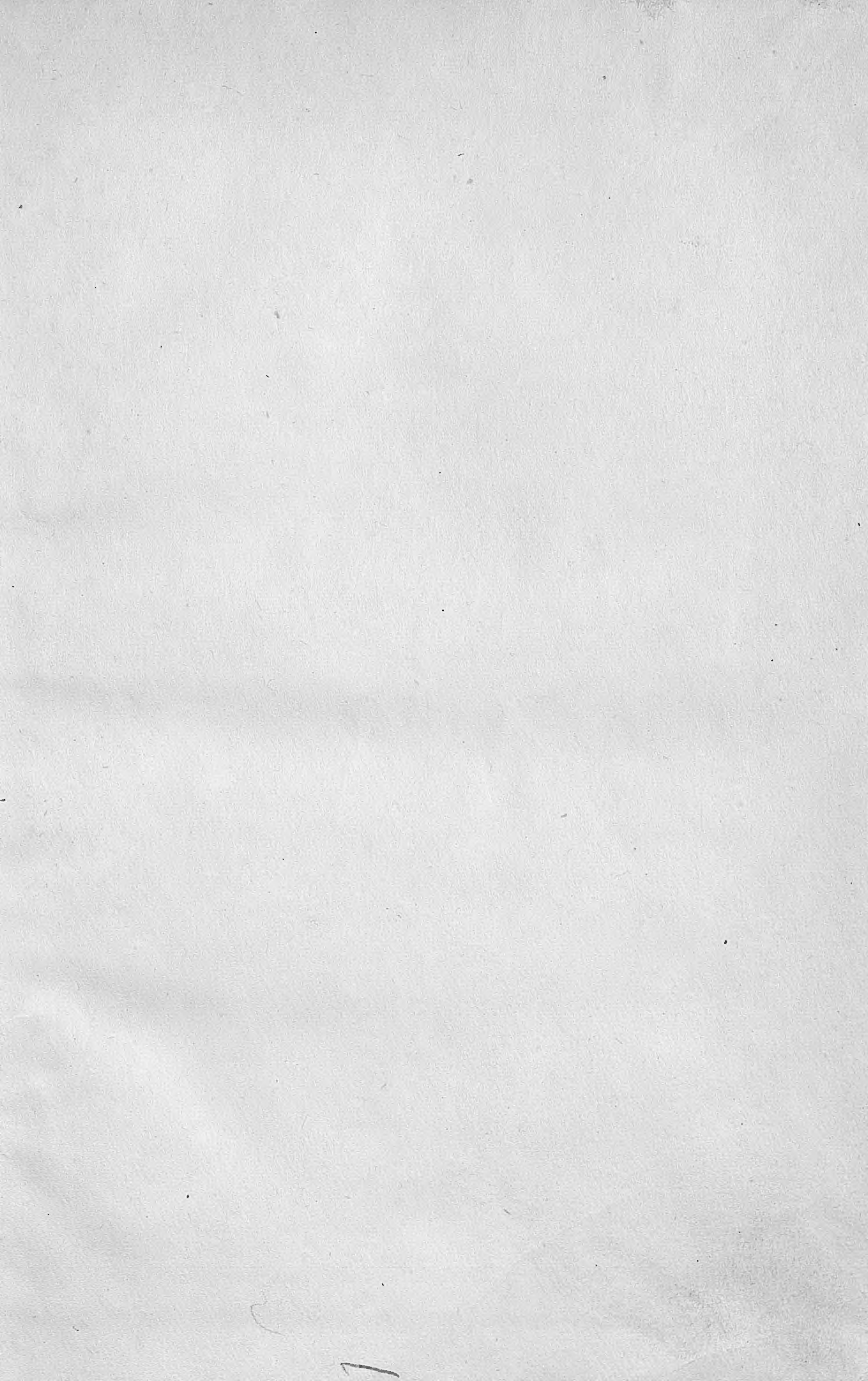

КБ В. Волгин
В-67 очерки
по истории
социализма
М, П- 1923



В. П. Волгин

# ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ СОЦИАЛИЗМА

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

# ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО.

## МОСКВА. — ПЕТРОГРАД.

Москва, Софийка, уг. Рождественки, д. 4/8. Телефон 1-51-21.

## Общественные знания.

**Бухарин, Н.** Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии. Изд. 2-е. Стр. 385. Ц. 85 к.

**Ваганян, В.** Опыт библиографии Г. В. Плеханова. С пред. Д. Рязанова. Стр. 118. Ц. 40 к.

**Вольфсон, М. Б.** Очерки обществоведения. Изд. 3-е. Стр. 428. Ц. 1 р. 80 к.

**Зиновьев, Г. и Ленин, Н.** Против течения. Сборник статей. Изд. 3-е. Стр. 555. Ц. 1 р. 20 к.

**Каутский, К.** Критика теории и практики марксизма („Антибернштейн"). Стр. 297. Ц. 75 к.

**Кунов, Г.** Возникновение религии и веры в бога. Перев. и пред. И. Степанова. Изд. 3-е. Стр. 182. Ц. 35 к.

**Ленин, Н. (Ульянов, В).** Собр. сочинений, т. II. Экономические этюды и статьи (1894—99 гг.) Стр. 582. Ц. 1 р. 30 к. в пап.

**Его же.** Собр. сочинений, т. III. Развитие капитализма в России. Стр. 548. Ц. 1 р. 30 к. в пап.

**Его же.** Собрание сочинений, т. IV. „Искра", 1900—1903 гг. Стр. 335. Ц. 80 к.

**Его же.** Собр. соч., т. VI. 1905 г. Стр. 528. Ц. 1 р.

**Его же.** Собрание сочинений, т. VII, Ч. I. 1905—1906 гг. От октября 1905 г. до роспуска 1-й Гос. Думы. Стр. 352. Ц. 70 к. в пап. 80 к.

**Его же.** Собрание сочинений, т. VII, ч. II. 1905—06 гг. От роспуска 1-й Гос. Думы до начала избирательной кампании во 2-ю Гос. Думу. Стр. 303. Ц. 75 к., в пап. 1 р.

**Его же.** Собрание сочинений, т. VIII. 1907 г. Стр. 663. Ц. 1. р. 26 к., в пап. 1 р. 25 к.

**Его же.** Собрание сочинений, т. X. Материализм и эмпириокритицизм. Стр. 328 Ц. 65 к., в папке 70 к.

**Его же.** Собрание сочинений, т. XIV, ч. I. Буржуазная революция 1917 г. От февральской революции до июльских дней. Изд. 2-е. Стр. 324. Ц. 1 р. в пап.

**Его же.** Собрание сочинений, т. XIV, ч. II. Буржуазная революция 1917 г. От июльских дней до Октябрьской революции. Изд. 2-е. Стр. 536. Ц. 1 р. 45 к., в пап. 1 р. 50 к.

**Его же.** Собрание сочинений, т. XV. Пролетариат у власти. 25 окт. 1917 г.—31 дек. 1918 г. Стр. 692. Ц. 1 р. 20 к., в пап. 1 р. 30 к.

**Его же.** Собрание сочинений, т. XVI. Пролетариат у власти. 1919 г. Стр. 544. Ц. 1 р. 50 к. в папке.

**Его же.** Собрание сочинений, т. XVII. Пролетариат у власти. 1920 г. Стр. 477. Ц. 1 р. 25 к. в папке.

**Его же.** Собрание сочинений, т. XVIII, ч. I. Пролетариат у власти. 1921 г. Стр. 455. Ц. 1 р. 50 к. в пап.

**Его же.** Собрание сочинений, т. XIX. Национальный вопрос (статьи 1910 — 1921 гг.). Стр. 300. Ц. 50 к.

**Маркс, К. и Энгельс, Ф.** Полное собрание сочинений, т. III. Исторические работы. Стр. 519. Ц. 1 р.

**Их же.** Полное собрание сочинений, т. I. Статьи и письма К. Маркса (1837—1844 гг.). Стр. 587. Ц. 1 р. 80 к.

**Их же.** Коммунистический манифест. С введением и примеч. Д. Рязанова. Изд. 3-е. Стр. 339. Ц. 1 р. 50 к., в перепл.

**Маркс, К.** Капитал. Критика политической экономии, т. I, кн. I. Процесс производства капитала. Под ред. В. Базарова и И. Степанова. Стр. 767. Ц. 2 р.

**Маркс, К.** Капитал. Критика политической экономии, т. II, кн. II. Процесс обращения капитала. Под ред. В. Базарова и И. Степанова. Стр. 499. Ц. 1 р. 50 к.

**Его же.** Капитал. Критика политической экономии, т. III, ч. I. Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Главы: I—XXVIII. Под ред. В. Базарова и И. Степанова. Стр. 447. Ц. 1 р.

**Его же.** Капитал. Критика политической экономии, т. III, ч. II. Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Главы: XXVIII—LII. Под ред. В. Базарова и И. Степанова. Стр. 414. Ц. 1 р.

**Его же.** Нищета философии. Ответ на „Философию нищеты" Прудона. С пред. и примеч. Ф. Энгельса. Стр. 165. Ц. 50 к.

**Его же.** Замечания на программу германской рабочей партии. Критика Готской программы. С вступит. статьей К. Корша. Перевод Н. А. Алексеева. Стр. 97. Ц. 20 к.

**Плеханов, Г. В.** Основные вопросы марксизма. С предисловием Д. Рязанова. Изд. 3-е. Стр. 126. Ц. 85 к.

**Его же.** Сочинения, т. I. Статьи до 1881 г. С пред. Д. Рязанова. Стр. 364. Ц. 90 к., в пап. 1 р.

**Его же.** Сочинения, т. II. Статьи 1883—88 гг. С пред. Д. Рязанова. Стр. 404. Ц. 1 р. 20 к., в пап. 1 р. 30 к.

**Его же.** Сочинения, т III. На русские темы. Статьи 1888—92 гг. Стр. 426. С пред. Д. Рязанова. Ц. 1 р. 30 к.

**Его же.** Сочинения, т. IV. Статьи 1888—94 гг. С пред. Д. Рязанова. Стр. 333. Ц. 90 к. в пап. 1 р.

**Его же.** Сочинения, т. VII. Обоснование и защита марксизма. Ч. I. Под ред. Д. Рязанова. Стр. 331. Ц. 1 р.

**Его же.** Сочинения, т. VIII. Обоснование и защита марксизма. Ч. II. Под ред. Д. Рязанова. Стр. 411. Ц. 1 р. 40 к.

**Его же.** Сочинения, т. XI. Критика наших критиков. Под ред. Д. Рязанова Стр. 398. Ц. 1 р. 30 к.

**Стеклов, Ю.** Карл Маркс, его жизнь и деятельность (1818—1883). Стр. 114. Ц. 30 к

**Энгельс, Ф.** Анти-Дюринг. Стр. 297. Ц. 60 к.

## Социализм и история социализма.

**Бер, М.** История социализма в Англии. С пред. Ф. Ротштейна. Ч. I. Стр. 329. Ц. 75 к.

**Водовозов, Н** Шарль Фурье. Биографический очерк. Изд. 3-е. Стр. 140. Ц. 20 к.

**Изложение учения Сен-Симона** (1828—29 гг. Перев. М. Ландау. С пред. В. Волгина. Стр. 304. Ц. 75 к.

**Каутский, К.** Собрание сочинений, т. III. Предшественники новейшего социализма, ч. I. Коммунистическое движение в средние века. Перев. и предисл. И. Степанова. Изд. 2-е, вновь просмотр. Стр. 244. Ц. 75 к. в папке 80 к.

**Его же.** Собрание сочинений, т. IV. Предшественники новейшего социализма, ч. II. Коммунизм в германской реформации. Перев. В. Базарова. Стр. 212. Ц. 60 к.

**Сен-Симон, А.** Собрание сочинений. С введ. и прим. проф. В. В. Святловского. Стр. 288. Ц. 2 р.

В. П. ВОЛГИН

# ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ СОЦИАЛИЗМА



ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА 1923 ПЕТРОГРАД




Гиз. № 4840. Главлит. № 10239. Москва. Напеч. 15.000 экз.

„Мосполиграф". 1-я Образцовая типография. Пятницкая, 71.

## I.

# Революционный коммунист XVIII в.

## (Жан Мелье и его „Завещание“).

### 1.

В ряду французских коммунистов XVIII в. Жан Мелье представляет фигуру в высшей степени своеобразную. В то время как для Мабли или для Морелли социализм—светлая мечта, осуществление которой возможно лишь в неопределенном будущем, а то и вовсе невозможно, для Мелье социализм—вопрос современности, борьба за социализм—задача непосредственной деятельности. Говоря коротко, он—единственный социалист-революционер дореволюционной Франции. Сознание необходимости революционной пропаганды об'единения угнетенных, борьбы с высшими классами,—эти идеи сближают его гораздо больше, чем кого-либо из его современников, с социалистами XIX в.

Не менее интересен Мелье и в другом отношении—со стороны своих философских идей. Скромный сельский священник, он в то же время самый решительный и последовательный атеист, для которого всякая религия — лишь лицемерная сказка, придуманная высшими, чтобы держать в узде низших, он—один из самых ранних проповедников материализма во Франции XVIII в. [1]).

Точных сведений о жизни Мелье имеется чрезвычайно мало. В своей «Истории литературы XVIII в.» Геттнер выражает даже

---

[1]) „Завещание“ Мелье написано в конце 20-х или начале 30-х гг., а „Естественная история души“ де-ля-Меттри лишь в 1745 г.

сомнение в самом его существовании и называет «Завещание» мнимым [1]). В настоящее время, благодаря труду Р. Шарля, издавшего «Завещание» в 1864 г. впервые в полном виде, мы уже не можем относиться к Мелье так скептически. И все же мы почти ничего о нем не знаем. Невозможно даже приблизительно сказать, в какой обстановке прошло его детство. По одним сведениям, его отец был рабочий, по другим—владелец шерстяной мануфактуры. Конечно, в XVII в. эти два понятия: рабочий и фабрикант—значили совсем не то, что мы можем рисовать себе по аналогии с XIX в. Наиболее правдоподобным будет, пожалуй, если мы, переводя эти термины на современный язык, назовем отца Мелье кустарем. Но это предположение дает еще очень мало оснований для суждения о степени состоятельности семьи Мелье, так как занятие кустарными промыслами само по себе было доступно в той или иной форме всем элементам деревенского населения.

Родился Мелье в деревне Мазерни в Шампани в 1664 или в 1678 г. Его раннее детство прошло в той же деревне; здесь же он получил первоначальное образование у местного священника, который затем поместил его в семинарию. Семинария, несомненно, дала Мелье очень много: конечно, не семинария сделала из Мелье коммуниста и материалиста, но тот философский и литературный материал, с которым он все время оперирует, в громадном большинстве случаев—бесспорно семинарский. Мы будем еще иметь случай в этом не раз убедиться.

По окончании семинарии Мелье получил приход Этрелиньи и Бю в Шампани, где и прожил почти безвыездно до самой своей смерти. Жил он очень уединенно, посещал только двух соседних священников, свой досуг посвящал чтению и перечитыванию немногих любимых авторов. Доход тратил на милостыню и был любим прихожанами, с которыми никогда не делился своими сомнениями, был очень старателен в исполнении священнических обязанностей.

Библиотека Мелье не отличалась большим богатством. Библия, Монтэнь, отцы церкви и Фенелон,—таково, по данным Р. Шарля, было ее содержание. Но, судя по цитатам «Завещания», эрудиция Мелье была довольно обширна. Наиболее из-

---

[1]) Геттнер. История всеобщей литературы XVIII века. 1866 г. т. II, 347.

ученная и наиболее часто цитируемая им книга, это—Библия. Отношение к ней у Мелье двойственное. В общем, это—книга, по его мнению, наполненная глупыми и смешными, а подчас и вредными сказками. Но, находя в ней мысли, сходные со своими, Мелье охотно пользуется цитатами из Библии для подкрепления своих доводов. Экклезиаст дал ему в этом отношении много ценного, притом в чрезвычайно яркой и выразительной форме [1]) Знакома ему также литература отцов и учителей церкви, но ими он не интересуется и пользуется гораздо меньше.

Первое место после Библии занимают в цитатах Мелье латинские и греческие классики, при чем больше первые, чем вторые. Лукреций—один из наиболее чтимых им авторов [2]). С интересом и сочувствием цитирует он описание золотого века у Овидия [3]). Знакомы ему также Виргилий, Лукиан, Ливий, Тацит и др. Всем этим он, конечно, обязан семинарской науке. Из той же семинарии вынес Мелье знакомство с французскими проповедниками XVI и XVII вв., вообще с французской богословской и философской литературой. Опровержению философии Декарта и Мальбранша он посвящает целые главы «Завещания» [4]). Из французских светских писателей чаще всех цитируется Монтэнь; это для Мелье почти непререкаемый авторитет. Но под руками у него были во время составления «Завещания» и более близкие по времени авторы, например, Лабрюйер [5]). Из политических писателей он знает де-Комина [6]) и очень многие современные ему книги: Esprit de Mazarin, Espion turc, Salut de l'Europe en 1694, Телемака и т. д. Очевидно, он внимательно следил за текущей литературой, несмотря на неблагоприятные условия деревенской жизни. Странно, что Мелье ни разу не упоминает имени своего прямого предшественника (в философском отношении)—материалиста Гассенди. Это тем более странно, что в французской школе XVII в. Гассенди имел многочисленных последователей [7]) и не мог остать-

---

[1]) Testament, I, 5.
[2]) Testament, III, 305.
[3]) Testament, II. 252.
[4]) III, гл. LXXX и ряд других.
[5]) Т. I, 71.
[6]) Т. II, 275.
[7]) Ланге. История материализма, I, 178.

ся совершенно неизвестным Мелье. В связи с этим любопытно отметить две черты, резко отделяющие Мелье от позднейших французских просветителей: незначительность естественно-научных познаний и незнакомство с английской философской литературой.

От библиотеки Мелье нам необходимо теперь обратиться к той обстановке, в которой он прожил всю свою сознательную жизнь. Она заслуживает самого пристального внимания со стороны всякого, кто хочет понять такое своеобразное произведение, как «Завещание».

Французская деревня конца XVII и начала XVIII века изучена еще очень мало: гораздо меньше, чем деревня предреволюционного периода. Для того, чтобы познакомиться с ней, приходится обращаться непосредственно к показаниям современников.

Прекрасную общую характеристику положения крестьянства в конце царствования Людовика XVI дает Лабрюйер. «Всматриваясь в наши поля,—говорит Лабрюйер,—мы видим, что они усеяны множеством каких-то животных—самцов и самок, с смуглым, синевато-багровым цветом кожи, перепачканных землею и совершенно сожженных солнцем; все они точно прикреплены к земле, которую роют и переворачивают с непобедимым упорством. Они обладают чем-то вроде членораздельной речи, и когда кто-либо из них подымается на ноги, то у него оказывается человеческое лицо; и действительно, это—люди. На ночь они прячутся в свои логовища, где они живут, питаясь черным хлебом, водой и кореньями» [1]). Конечно, этой очень яркой и художественной характеристики крестьянской нищеты недостаточно, чтобы нарисовать конкретную картину экономической жизни деревни. Но она может быть легко восполнена, если мы обратимся к другим источникам: к докладным запискам различного рода чиновников, специально командировавшихся в провинции для изучения их экономического положения, а также к заявлениям хорошо знакомых с экономической жизнью страны государственных деятелей. Таких записок дошло до нас немало [2]).

---

1) Labruyère, II, 97.

2) Они собраны, между прочим, в издании „Mémoires des intendants" Boiseisle.

Общий хозяйственный кризис, общее обеднение деревни одинаково решительно подчеркиваются всеми наблюдателями. Один из признаков благосостояния—рост населения; во всех исследованных местностях Франции в конце XVII в. наблюдается обратное явление; население уменьшается, значительная часть его обращается в нищих и погибает от болезней и голода. Всюду печальные картины—дома разрушены и не восстановляются, масса земли заброшена и не обрабатывается. Крестьян-собственников больше не существует—крестьяне не имеют ни одного клочка собственной земли: за последние полвека она вся распродана. Зажиточные арендаторы исчезли, их заменили половники. Прежде фермеры имели все, что необходимо для эксплоатации фермы: скот, как для работы, так и для навоза, известное число рабочих и некоторый свободный капитал, который позволял им хранить хлеб и продавать его в то время, когда это выгодно. Этот тип фермера-капиталиста вытеснен бедняками-половниками, у которых нет ничего для ведения хозяйства. Хозяева должны давать им ссуду на пропитание, снабжать их скотом, платить за них налоги, и на покрытие всех этих долгов часто даже не хватает их доли урожая. Эти полунищие не могут хорошо обрабатывать землю; малейшее стихийное бедствие: болезнь, град, падеж скота или еще какая-нибудь случайность,—окончательно выбивает их из колеи и заставляет прибегать к милостыне. Очевидно, это — настоящий сельский пролетариат, но только, так сказать, в скрытом состоянии.

Параллельные изменения происходят и в быту крестьян. Потребление падает: в иных местностях крестьяне питаются исключительно черным хлебом, а иногда и того не имеют—варят корни папоротника и едят его с ячменной и овсяной мукой. Мясо они видят не чаще трех раз в году, а иногда и того не удается. Скот страшно падает в цене, так как крестьяне выводят его на рынок в излишнем количестве. Но тому, кто желает наглядно убедиться в нищете крестьянина, следует заглянуть в его жилище. Он увидит, что единственная одежда крестьянина—на нем, да и та никуда не годится, мебели—никакой, запасов—никаких, все свидетельствует о крайней нужде. Последствия этой нужды—физическое и нравственное вырождение населения, болезненность и повышенная смертность, с одной стороны, попрошайничество и отчаяние—с другой.

Итак, мы получаем такую схему: обезземеление крестьян-собственников; исчезновение класса зажиточных арендаторов; крайне низкий жизненный уровень массы сельского населения—половников, стоящих вечно на пороге нищеты; наконец, сокращение площади обрабатываемой земли. Таким образом мы имеем перед собой картину общего экономического упадка деревни. Очевидно, к середине XVII в. в ней произошла уже некоторая дифференциация: из массы крестьянства выделились фермеры-капиталисты и наемные рабочие. Но суть хозяйственного кризиса деревни отнюдь не в ней, не в этой дифференциации. Наоборот, в связи с кризисом происходит известная нивеллировка деревенского населения в сторону половничества. Зажиточных людей не видно: все уравниваются в общей нищете и цепляются за землю, лишь как за единственное спасение от необходимости итти по миру.

В чем же причина этого странного на первый взгляд явления?—Несомненно, в том, что у французского крестьянина XVII в., сравнительно в малой степени страдавшего от эксплоататора-капиталиста, было два эксплоататора, гораздо более страшных: государство и дворянство. Если мы припомним, какие чрезвычайные расходы,—вернее сказать, какое чрезвычайное расточение народных сил и средств,—производились правительством Людовика XIV во вторую половину этого блестящего царствования во имя интересов дворянства и подымающей голову буржуазии, если мы примем во внимание, что всей своей тяжестью эти расходы ложились на плечи крестьянской массы, то нам станет понятно, что государственная эксплоатация именно в изучаемый нами период должна была достигнуть наивысшего напряжения. Давление государственного пресса сильно давало себя чувствовать и раньше, задерживая нормальное хозяйственное развитие деревни. В конце XVII в. оно достигло таких размеров, что положение всех слоев деревенского населения стало невыносимым. Для капиталистической эксплоатации не могло быть места там, где все соки выжимались эксплоатацией государственной. Люди, обладавшие капиталом и прилагавшие этот капитал к обработке земли, или разорялись, или бежали из деревни, предпочитая искать для своих средств другое помещение, которое приносило бы более верный доход. Но это бегство капиталов из деревни отнюдь не облегчало положения рядовой массы крестьянства и сельского пролета-

риата. Разоренное поборами крестьянство продавало свою землю за бесценок, превращалось в половников или пополняло кадры сельского пролетариата. Сельский пролетариат, в свою очередь, вместе с исчезновением из деревни капиталистов-предпринимателей, терял лишь возможность заработка, но не приобретал ни собственной земли, ни орудий производства. Его положение становилось безвыходным. Только ничтожная часть пролетаризованного крестьянства могла найти заработок в промышленности, так как и спрос на рабочие руки был еще при слабом развитии капитализма очень низок, и закон об обязательном ученичестве преграждал дорогу во многие отрасли производства. Немудрено, что, теряя последнюю связь с землей, крестьянин тем самым почти наверняка превращался в нищего и бродягу.

Мы говорили пока лишь об эксплоатации государственной. Но не надо забывать, что наряду с нею и в том же направлении действовала эксплоатация феодальная. Несмотря на то, что крепостное право исчезло уже почти во всей Франции, остатки феодализма в виде разного рода поборов и повинностей еще сильно давали себя чувствовать. Для нас феодальный гнет конца XVII в. неизбежно представляется чем-то не имеющим крупного значения, по сравнению с гнетом государственным. Бремя, наложенное на крестьян государством, прогрессивно возрастая, достигло, казалось, своего кульминационного пункта. Феодальные права, наоборот, постепенно отмирали, и феодальные вычеты из крестьянского дохода становились все меньше. Так обстоит дело для об'ективных наблюдателей со стороны. Но вряд ли таковы были чувства крестьян. Скорее наоборот: чем хуже вообще жилось крестьянину, тем большее значение приобретал для него каждый час его труда, каждая вырученная или сбереженная им копейка. И отдавать этот час, эту копейку сеньёру—это должно было совсем выводить из себя и без того озлобленного, изголодавшегося крестьянина.

В Шампани остатки феодализма держались особенно упорно и вероятно чувствовались особенно болезненно. До самой революции в Шампани сохранился servage, сохранился целый ряд редких в остальной Франции феодальных повинностей. А между тем и нищета крестьян достигла там едва ли не крайней для всей Франции степени. Поражающую бедность

Шампани отмечают даже накануне революции, когда в общем положение крестьянства значительно улучшилось.

Познакомившись в самых общих чертах со средой, в которой жил Мелье, мы можем теперь вернуться к его биографии. Бедной событиями жизни сельского священника суждено было закончиться очень ярким драматическим эпизодом, чрезвычайно характерным для его отношения к этой среде.

Сеньёр той деревни, в которой жил Мелье, де-Клери обидел чем-то своих крестьян. Мелье не пожелал произнести обычной молитвы за сеньёра. Тогда де-Клери пожаловался архиепископу Реймскому; кардинал сделал Мелье надлежащее внушение. На следующее воскресенье Мелье взошел на кафедру и сказал: «Вот обычная судьба бедных деревенских священников: архиепископы их презирают и даже не выслушивают; они сами—сеньёры, и их уши открыты только для знати. Итак, помолимся за нашего сеньёра. Будем просить бога об его обращении, чтобы он впредь не обижал бедных и не грабил сирот». Сеньёр, присутствовавший при этой своеобразной молитве, принес новую жалобу. На этот раз архиепископ, вызвав Мелье, обошелся с ним очень грубо. С этого момента кюрэ и сеньёр жили в открытой войне. Целый ряд оскорблений в соединении с сознанием собственного бессилия, полнейшей невозможности с этим унижением бороться, сделали жизнь интеллигентного и самолюбивого священника совершенно невозможной. Смерть стала казаться ему единственным достойным выходом из создавшегося положения, и в 1729 г. он уморил себя голодом.

Во всем этом эпизоде для личности Мелье характерны та твердость и решительность, с которой он выступил против сеньёра, его неспособность итти на уступки, приспособляться к обстоятельствам,—неспособность, стоившая ему жизни. Что же касается того факта, что священник оказался на стороне крестьян против сеньёра, то в нем нет ничего особенно неожиданного и странного. Сельское духовенство по самому своему положению стояло ближе к крестьянской массе, чем к привилегированным. Доля его в громадных доходах первого сословия была слишком ничтожна, чтобы оно могло чувствовать себя солидарным с духовной знатью, жившей по-княжески. А ничтожное содержание, скудная жизнь, презрительное отношение светских и духовных магнатов, постоянное общение с народом создавали

почву для духовного сближения с угнетенной массой, для искреннего и глубокого проникновения её интересами.

Просто уйти из жизни, признав себя побежденным, Мелье не мог. Чтобы спокойно умереть, ему нужно было сознание, что и после смерти он будет продолжать борьбу со своим врагом. Конечно, не с сеньёром де-Клери, а со всем тем строем общественных отношений, характерные особенности которого так болезненно дали ему себя почувствовать в последние дни его жизни. Теперь, уходя из жизни, он чувствовал себя в силах сделать то, на что не мог решиться раньше: открыто сказать всё, что он думает о человеческих отношениях, о религии, государстве и общественном строе. У него давно уже все обдумано; об этом свидетельствует удивительная ясность и простота выражения мысли, не знающей колебаний и сомнений. И вот, всецело проникнутый мыслью о близкой смерти, он пишет свое «Завещание».

Написано «Завещание», несомненно, в дни, когда Мелье уже знал, что его конец близок. «Мои дорогие друзья,—пишет он,—я не мог сказать вам при жизни того, что я думаю, и решил поделиться с вами своими мыслями после смерти. Мне хотелось бы перед смертью поговорить с вами, но я не знаю, будет ли у меня в мои последние минуты время и присутствие духа, и потому я предпочел изложить то, что я хотел сказать, в письменной форме» [1]. Так с мысли о близкой смерти начинается «Завещание». Этой же мыслью оно и заканчивается, только выражена она на этот раз гораздо более решительно. Вначале Мелье как - будто еще чувствовал некоторую связь с жизнью—обязанность исполнить последний долг—сказать всю правду. Теперь долг исполнен, в жизни делать больше нечего. А после смерти нет ничего.

«Я не сделал в своей жизни ничего преступного. Но на меня, несомненно, будут клеветать после моей смерти, будут оскорблять меня, и только за то, что я осмелился сказать правду. Пусть думают, что хотят, судят, как хотят, говорят и делают все, что хотят, это меня не беспокоит ничуть... Я почти не принимаю уже участия в том, что делается в мире; мертвецы—а я теперь с ними—не беспокоятся и не заботятся ни

[1] Testament, I, 5.

о чем [1])». Вряд ли можно заподозрить искренность этих трогательных слов.

Закончив книгу, Мелье переписал ее в трех экземплярах и принял меры к тому, чтобы она не затерялась.

Действительно, «Завещание» не пропало. В скором времени в Париже было уже более сотни экземпляров. Но дальнейшая его судьба была очень печальна. «Завещание», как и вообще революционный коммунизм, оказалось не ко двору во Франции XVIII века. В 1735 г. Thiériot сообщил о нем Вольтеру, который сначала не обратил на это сообщение никакого внимания. Только 27 лет спустя Вольтер напечатал выдержки из первой части «Завещания», выбросив все, что находил слишком резким. Мелье—социалист и атеист—не попал в издание Вольтера. Кроме Вольтера, отрывки из «Завещания» были изданы Гольбахом и Сильвен-Марешалем. Все эти издания, вероятно, вытеснили с рынка полные рукописные копии «Завещания». Лишь в середине XIX в. Р. Шарлю удалось найти случайно один экземпляр у голландского антиквария. Благодаря этой находке в 1864 г. «Завещание» было впервые напечатано полностью.

2.

План «Завещания» очень своеобразен и не вполне выдержан. На всей книге лежит отпечаток, хотя и продуманной, но спешной работы. Многочисленные повторения, совершенно излишние, производят досадное впечатление. Иногда повторяется не только раз высказанная мысль, но прямо целый отрывок, целая цепь мыслей, и притом буквально теми же словами. Несмотря на этот недостаток, основную нить изложения нетрудно уловить. Центральная идея «Завещания»—ложность религии вообще, христианства—в частности. Этого тезиса автор не теряет из виду на всем протяжении своего сочинения, представляющего собою как бы полный свод всех возможных доказательств его справедливости: исторических, моральных, метафизических.

Чтобы понять, почему религия заняла у Мелье такое центральное положение, необходимо познакомиться с тем, какую

---

[1]) Testament, III.

роль приписывает он ей в истории человеческих обществ, точнее говоря, в истории вечно царящей в них несправедливости. В социально-политических идеях «Завещания»—ключ к его пониманию. С них мы и начнем наше изложение.

Критерий, с которым Мелье подходит к анализу общественного строя,—чисто моральный. Величайшие блага для людей: мир, доброжелательное отношение друг к другу, справедливость. Это—источники человеческого счастья. Самое ужасное в жизни—раздоры, злоба, ложь, несправедливость, лицемерие и тирания. Они разрушают в людях все лучшее и являются источником всех пороков и бедствий, среди которых люди проводят свою жизнь. Весь жизненный опыт свидетельствует, что в мире царят ложь и несправедливость. Те, кто как-будто поставлен для осуществления справедливости,—они то как раз наиболее преступны, ибо на место справедливости поставили беззаконие. Слезы обиженных и страдания народа, угнетаемого богатыми и сильными, внушают такое отвращение и презрение к жизни, что можно воскликнуть вместе с Соломоном: laudavi magis mortuos quam viventes et feliciorem utroque judicavi, qui necdum natus est nec vidit mala, quae sub sole fiunt [1]).

Исходя из этих общих положений, Мелье в целом ряде глав (43 — 59) подробно разбирает важнейшие несправедливости общественной жизни.

*Первое зло—непропорциональное распределение благ между сословиями* [2]). Одни как-будто рождены, чтобы тиранически господствовать над другими и получать в жизни всякие удовольствия, а другие—чтобы быть ничтожными, жалкими рабами и стонать всю свою жизнь под бременем труда и нищеты. Эта непропорциональность совершенно несправедлива, ибо она не основывается ни на каких личных заслугах. Ссылаться на заслуги предков тоже не приходится. В самом деле, откуда взялись эти люди, кичащиеся своею знатностью? Если мы подумаем об историческом происхождении дворянских и княжеских фамилий, если мы проследим их родословные вплоть до источников, то найдем, что предки людей, которые столько кричат о своей знатности, были люди кровожадные, жестокие,

1) „Лучше быть мертвым, чем живым, а счастливее всех тот, кто вовсе не родился и не видит зол, творящихся под солнцем“. Le Testament de Jean Meslier. Amsterdam, 1864, I, 5.

2) Т. II, 169.

тираны, предатели, воры, отцеубийцы. Чтобы этим преступникам придать вид героев, придумали очень простое средство: одно слово заменять другим. Самые ужасные преступления, самые наглые захваты всегда покрывали и сейчас еще покрывают, называя настоящий разбой — завоеванием и придавая ему этим словом видимость чего-то справедливого. Эти нечестивые и жестокие грабители всегда делают вид, что они охраняют свободу и права народов, их религию и их законы, а на самом деле это — тираны, лицемеры и безбожники. Таковы они все. Что такое знаменитые четыре первые монархии? Это — государства бандитов, авантюристов, пиратов и грабителей. Разве не прав пират Диомед в своей речи к великому Александру? «Я называюсь корсаром,—сказал он,—потому что у меня один корабль, а ты называешься императором, потому что у тебя могущественный флот; если бы ты был один и в плену, как я, то на тебя смотрели бы как на разбойника, а если бы я был во главе многочисленной армии, то меня почитали бы императором. Единственная разница между нами в том, что ты делаешь больше зла, чем я. Меня заставила грабить нужда, а тебя только тщеславие и ненасытная жадность». И Александр с этим согласился: он взял Диомеда в свою армию, чтобы дать ему возможность впредь грабить, как власть имеющему.

*Все люди равны по природе.* Все имеют равное право жить и ходить по земле, пользоваться своей естественной свободой и некоторой частью благ земных, занимаясь полезным трудом для приобретения всего, что необходимо в жизни. Зависимость между людьми, которая одних черезчур возвышает, а других унижает, одним дает слишком много, а другим—ничего, одним — все блага и удовольствия жизни, другим—горе, несчастье, нужду и заботы,—такая зависимость несправедлива и ненавистна, она явно противоречит естественному праву. Мало того, она сеет гордость, высокомерие, тщеславие, надменность в одних, а в других порождает ненависть, гнев, желание мести. Как языческая, так и христианская философия одинаково признают естественное неравенство людей. Пример: Сенека — с одной, и Евангелие — с другой стороны. Все мы равны по своему происхождению, один не благороднее другого, разве только он выше по духу, более добродетелен и более способен к умственному развитию. Король, князь, мо-

нарх, повелитель, знатный, подданный, вассал, вольноотпущенный, раб, — все это имена, созданные тщеславием, несправедливостью и тиранией. Христиане не могут оспаривать этих мыслей на том основании, что они принадлежат языческим философам. Сам Христос повелел смотреть на людей как на братьев, и любить их как братьев. «Кто хочет быть первым среди вас, да будет последним»,—сказал он. Не гордиться следовало бы своей знатностью, а стыдиться ее.

Итак, преимущества, которыми знатные пользуются перед народом, — несправедливы. Отметим здесь, что слово народ (peuple) для Мелье синоним слова крестьянин (païsan). Первое, очевидно, незаметно для самого автора, заменяется вторым. Народ, т.-е. крестьяне, это—рабы знатных. Крестьяне вынуждены терпеливо сносить не только грубое и презрительное отношение, не только обиды со стороны дворян, но всевозможные притеснения и *явную несправедливость*. Нет ничего более жалкого и несчастного, чем французский крестьянин. Он работает на знатных и, напрягая все свои силы, едва вырабатывает на пропитание самому себе. Дворяне недовольны еще, что пользуются почетом, что им принадлежат лучшие земли,— они стремятся хитростью или силой отнять у других их достояние. Они заставляют платить себе подати, отбывать барщину и оказывать такие услуги, какие крестьяне вовсе не должны оказывать. Они недовольны, если им не дают всего, что они требуют, если перед ними не ползают на коленях. Самый маленький дворянчик заставляет крестьян трепетать перед собою, старается урвать, что только может, то у одного, то у другого из них. Они — настоящие черви; как черви, они пожирают простой народ. Бедные люди были бы счастливы, если бы их не мучил этот злой гад; они будут вечно несчастны, если от него не отделаются. «Вам говорят о дьяволах, дорогие друзья; вас пугают одним только именем дьявола, вас заставили поверить, что дьяволы — самые злые и отвратительные существа, что они—худшие враги человеческого рода, что они стараются только о том, чтобы погубить людей и сделать навеки несчастными в аду. Но знайте, что для вас нет более злых дьяволов, чем те люди, о которых я сейчас говорю; у вас нет худших и злейших врагов, чем знатные, великие и богатые: они вас грабят, они вас мучают, они делают вас несчастными». Живописцы ошибаются, рисуя дьяволов в виде безобразных,

противных чудовищ. Их следует изображать в виде этих прекрасных господ или в виде прелестных дам и девиц, наряженных, напудренных, завитых и блистающих золотом, серебром и драгоценными камнями. Дьяволы, которых рисуют проповедники и художники, существуют лишь в воображении: они могут внушать страх только детям и невеждам, они не могут причинить реального зла. А эти дамы и господа вполне реальны, как реально причиняемое ими зло [1]).

Второе зло особенно процветает во Франции и состоит в том, что насчет народа живет множество людей, совершенно для него бесполезных. Но этого мало: обязанность многих из них в том и состоит, чтобы грабить и угнетать народ. Справедливо ли, чтобы этот самый народ их содержал? Это относится, конечно, не только к тем канальям, которые из нищенства делают себе ремесло, вместо того, чтобы заниматься полезным и честным трудом,—это относится также и к богатым бездельникам. Под тем предлогом, что у них достаточно доходов, они не занимаются никаким трудом, но живут в непрерывной праздности, заботясь лишь о прогулках, играх, развлечениях, сне и еде, вообще о том, как приятнее провести жизнь. Ясно, что все эти бездельники, как богатые, так и бедные, не принося обществу никакой пользы, живут на счет чужого труда.

Самый многочисленный разряд тунеядцев — *духовенство*,— все эти аббаты, приоры, каноники, монахи и монахини. Исключение делает Мелье только для священников и епископов, так как в числе их обязанностей есть одна, действительно полезная для общества, — моральное воспитание паствы. Все же остальные, — а в римской церкви, добавляет Мелье, их много и при том самых различных сортов, — какую пользу приносят они миру? — Никакой. Какие услуги оказывают они обществу? — Никаких. Что они делают в приходах? — Ничего. А между тем именно эти элементы духовенства наиболее обеспечены в материальном отношении. Особенно странно смотреть на монахов. Они дают обет бедности и отречения от мира с его тщетой и суетой, их долг — умерщвление плоти и покаяние, а в то же время они обладают богатствами и живут в свое удовольствие. У них роскошные сады, дворцы, кухни, в которых имеется все, чего только они могут пожелать. У них значи-

---

[1]) Testament, II, 169—181.

тельные имения, им же идет часть десятин, и часто они еще пользуются сеньёриальными правами. Словом, они в изобилии жнут, где не сеяли, и собирают, где не рассыпали. Одно аббатство обладает такими богатствами, каких не имеет ни один итальянский государь. Какое безумие предоставлять столько богатства в руки людей, которые должны жить в бедности и покаянии! Какое безумие предоставлять столько богатств людям, которые не делают ничего стоющего и совершенно бесполезны! Какое безумие содержать этих людей на счет труда других! Ибо, «хотя они и обладают богатствами, но эти *богатства приносят доходы лишь благодаря труду других людей*». Не лучше так называемые нищенствующие монахи. По правилам св. Франциска они обязаны трудом снискивать себе пропитание и только при невозможности заработать достаточно имеют право прибегать к подаянию. На самом же деле большинство нищенствующих монахов живет на общественный счет, и лишь немногие из них оказывают обществу какие-либо услуги. А кормятся они очень хорошо: все живут в изобилии. Почему же, осуждая попрошайничество светских, разрешают его духовным, которые, ведь, должны быть солью земли и светом мира? Разве это согласно с писанием? Откармливать духовных кровопийц в то время как лучшие работники, занимаясь целые дни полезным трудом, не имеют часто самого необходимого,—вопиющая несправедливость. Час хорошего труда стоит больше, чем все, что делают монахи.

Помимо людей бесполезных, на общественный счет содержатся и такие, которые приносят народу явный вред. К числу их Мелье относит юристов, откупщиков, винных надсмотрщиков, сборщиков податей и, наконец, «плутов, каналий и мошенников соляного и табачного надзора, которые шатаются по стране и разыскивают свою добычу». Все они радуются разорению бедных людей и веселятся, когда могут кого-либо захватить в свои лапы. Во Франции не меньше 40 или 50 тысяч людей, грабящих народ под тем предлогом, что они служат королю и собирают его deniers. Но к этому числу нужно еще прибавить солдат, которые тоже грабят и тащат все, что только найдут.

«*Природа достаточно плодородна,*—с сочувствием цитирует Мелье Фенелона, — *чтобы дать все, что нужно бесконечному числу умеренных и трудолюбивых людей, но гордость, из-*

*неженность и тунеядство одних подвергают других в бедность и нищету»* [1]).

Из сословного неравенства вытекает еще одно зло. Люди, принадлежащие к семьям различного общественного положения, презирают друг друга, как будто одни по самому своему рождению лучше других, как будто они люди различных рас. Это — явная несправедливость, так как о человеке следует судить на основании его личных качеств и заслуг, а не на основании заслуг кого-либо другого. Между тем, из этого предрассудка вытекают в высшей степени пагубные последствия. Те, кого судьба поставила выше других, воображают, что они стоят гораздо больше, чем эти другие. У них является стремление к господству, они всех желают подчинить своим законам,—как будто они рождены, чтобы повелевать, а не прочие,—чтобы им повиноваться и быть их рабами. Они—высшая порода. Простые люди должны быть счастливы даже тем, что служат им. Отделяя себя непроницаемой стеной от низших, они становятся нечувствительны к страданиям народа. Только собственное несчастье иногда смягчает их сердце. Тогда они начинают чувствовать, что и они люди, что нужно жалеть себе подобных.

Переходя от критики социального строя старого порядка к критике строя политического, мы должны сделать одно предварительное замечание. Принципиальная критика абсолютизма незаметным образом сливается у Мелье с критикой его конкретных проявлений во Франции начала XVIII в. Обе стороны так тесно сплетены друг с другом, что пытаться их раз'единить — значило бы произвести насилие над мыслью Мелье, лишить ее характерной своеобразности. Мелье в критике общественных отношений менее всего отвлеченный мыслитель; это—человек, который непосредственно испытывает от них страдание. Страдание он и изливает в своей книге. Страдание и вызываемые им чувства: гнев, ненависть, иногда отчаяние,—таков ее основной тон. Освобождая мысль Мелье от этой окраски чувства, мы неизбежно представили бы его «Завещание» в совершенно искаженном виде.

На критике политического строя Мелье останавливается особенно подробно, посвящая ей целых шесть глав «Завеща-

---

1) Testament, II, 182—210.

ния». Это будет для нас вполне понятно, если мы припомним, каковы были последствия внутренней и внешней политики французского абсолютизма XVII — XVIII веков для французской деревни.

*Все властители, все короли и князья—тираны,*—таково основное положение Мелье. Они властвуют над всей землей и без конца угнетают подвластные себе народы своими законами и повинностями. Платон дает такое определение понятию тиран: человек, который имеет возможность делать в государстве все, что ему угодно. Под это определение подходят все властители. Они так далеко заходят в своей гордости и наглости, что приводят в защиту своих законов и повелений один единственный довод: такова наша воля; или по-латыни: sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. Еще пророк Самуил дал прекрасную характеристику царской власти, предсказав израильтянам, какие мучения ждут их от царей. Когда израильский народ просил Самуила дать ему царя по примеру других народов, то Самуил, чтобы внушить израильтянам отвращение к этой мысли, нарисовал перед ними яркую картину будущего. «Знайте, сказал он, что цари отнимут у вас ваших сыновей и дочерей. Они заставят их служить себе. Одних они поведут на войну, где им будет грозить ежедневно смертельная опасность, другие будут состоять при особе царя и прислуживать ему, третьи будут обрабатывать царские земли, как рабы, купленные за деньги. Цари отнимут у вас ваши имущества и ваши стада, чтобы дарить их своим любимцам и евнухам. Ваши дети и вы будете подданными не одного только царя, но и его слуг». Этот пророк, замечает Мелье, любил справедливость и потому не любил царской власти.

Ни одно пророчество не исполнилось в такой мере, как это. Особенно ясно это можно видеть на примере Франции. Короли — как бы маленькие боги; их льстецы убеждают их, что им принадлежит абсолютная власть над жизнью и имуществом подданных. И они не жалеют ни этой жизни, ни этого имущества: они приносят все в жертву своей славе, своему честолюбию, своей жадности или своей мстительности. Чего только они не делают, чтобы получить все золото и серебро подданных. Они налагают под разными пустыми и ложными предлогами подати, добавочные подати, вспомогательные подати и т. д.; они их удваивают и утраивают по своей прихоти. Почти

каждый день издаются новые приказы, клонящиеся к тому, чтобы заставить народ доставлять королю все, чего он требует. Если же народ не может платить, то в деревни посылаются солдаты и подобные им канальи, которые выколачивают подати, при чем народ должен еще их содержать на свой счет. Напрасно ссылаться на бедность — жалоб не выслушивают, а если и обращают на них внимание, то на манер Ровоама, который ответил народу, жаловавшемуся на чрезмерные тягости, наложенные его отцом: «pater meus coecidit vos flagellis, ego autem coedam vos scorpionibus» [1]). Принцип королей и их первых министров известен: необходимо высосать народ, сделать его нищим, чтобы держать его в покорности, чтобы он не был в состоянии ничего предпринять против их власти. Они дают обогащаться на счет народа финансистам и сборщикам, чтобы затем ограбить и их, пользуясь ими, как губкой, которой дают наполниться, чтобы затем выжать. Они всегда стараются сеять раздоры среди народа, чтобы сделать невозможными заговоры против них. И налоги в этом отношении для них — великолепная вещь. Талья (один из главных налогов, падавших на крестьян) обогащает короля и истощает народ, с одной стороны, а с другой—вызывает между отдельными лицами бесконечные споры и тяжбы. Распределение тальи в приходах рождает вечные ссоры и ненависть. Эти несчастные, ссорясь друг с другом, отвлекаются от единственной и истинной причины зла — короля и его министров. Они не имеют достаточно смелости, чтобы об'единиться и общими усилиями свергнуть иго одного человека; они не осмеливаются даже роптать открыто против него, и своему чувству гнева и злобы они дают выход во взаимной грызне. Под страхом сурового наказания — конфискации имущества или заключения в тюрьму, — бедный народ отдает свою последнюю копейку. Это иго становится еще более невыносимым, благодаря насилию и нахальству тех, кто участвует в сборе податей. Нет такого маленького чиновника, сборщика или надсмотрщика, который не считал бы себя в праве грабить и обижать народ.

Но прямые налоги — только часть того, что народ платит королю. Имеются еще налоги на различные товары: на вино, на мясо, на водку, на пиво, на масло, на шерсть, на кожу, на

---

[1]) Отец мой бил вас бичами, а я буду бить скорпионами.

соль, на бумагу и на табак; приходится платить за право ввозить и вывозить товар, за венчание, крестины, похороны и т. д., и т. д. Для торговли необходимо иметь невероятное количество всевозможных документов. Эти документы можно смело назвать «знаком зверя», о котором говорится в Апокалипсисе. Если кто-либо, торгуя без документов, попадется в руки страже этого зверя-короля, то ему грозит конфискация товара, тюрьма, галеры, иногда даже позорная смерть. Если бы это было возможно, то король, наверное, заставил бы платить за ветер и за тучи.

Мелье приводит ряд примеров количественного роста податей, наряду с этим отмечает и изменение в самой постановке налоговой систёмы. Короли постепенно превращают все временные налоги в постоянные и освобождают себя от обязанности испрашивать разрешение на сбор налогов у народного представительства — Генеральных Штатов. Мелье вполне согласен с известным писателем XVII века де-Комином, что налагать налоги без согласия тех, кто должен платить, могут только тираны и насильники. Никакая крайность не может этого оправдать. Пример Марка Аврелия показывает, как должен поступать в случае нужды понимающий свои обязанности император (таких в настоящее время нет, замечает Мелье в примечании). Истощив свою казну в войне с германцами, Марк Аврелий не пожелал налагать на своих подданных чрезвычайные налоги, а предпочел распродать императорские сокровища и таким способом пополнить дефицит. Без разрешения народа ни один государь не имеет никакого права облагать своих подданных. Вывода о необходимости созыва Генеральных Штатов Мелье, однако, не делает. Его идеал —не ограничение, а уничтожение королевской власти, частичные же улучшения его не интересуют.

Абсолютизм разрушает благосостояние народных масс не одними налогами. Войны в этом отношении не менее важны. Когда у королей является желание расширить свои владения, то эта прихоть удовлетворяется ими на счет жизни и имущества бедного люда. Для армий нужны солдаты—их берут, по доброй воле или против воли,—как придется; для содержания армий нужны деньги и провиант—и это берут. Мало того. Народ подвергается постоянным насилиям и грабежам со стороны солдат собственной армии: они отнимают у народа

все, что только найдут. А когда армия проникает в неприятельскую страну, то тут уже она все предает огню и мечу.

Ни один король не был таким абсолютным повелителем и ни один не сделал своего народа таким несчастным, как Людовик XIV. Ни один король не пролил столько крови, не разорил столько провинций и городов. Сколько людей он погубил, сколько вдов и сирот проливают из-за него слезы! И его прозвали великим! Конечно, не за великие и достойные похвалы деяния—таких за ним нет,—а за великие несправедливости, великие опустошения, великие убийства, виновником которых он был.

В виде общего вывода Мелье вновь повторяет свой основной тезис: все короли — тираны, в особенности короли Франции. *Не народы созданы для правителей, а правители для народов;* их можно с полным правом назвать слугами общества. Но если так, то обязанность правителей состоит в обеспечении народам спокойствия и безопасности, хотя бы ценою собственной жизни. Разница между идеальным правителем и тираном такова: первый любит своих подданных, как отец детей, и любим ими; второй смотрит на подданных, как на рабов, и они его ненавидят; первый рискует собой для блага народа; второй приносит народ в жертву своему тщеславию; первый подчиняется закону, второй желает, чтобы ему все было позволено. Даже защитники абсолютизма (напр., Ришельё) признают, что цель короля—благо народа, это—центр, к которому тяготеет их деятельность. Ясно, как мало соответствует действительность этому идеалу [1]).

Но льстецы королей утверждают иное. Они говорят, что короли—абсолютные и единственные повелители своих государств, что они имеют право об'являть войну и заключать мир, что они могут, не спрашивая никого, вводить налоги и увеличивать их, издавать законы и повеления. Они убеждают королей, что всякие реформы опасны, что благосостояние располагает народ к мятежам, что только нищета делает его покорным. И короли поддаются влиянию этих льстецов. А, между тем, это—явная ложь. Гордость и обиды сильных, множество тунеядцев, сидящих на шее у народа, неспособность королей и их невнимание к нуждам народа,—вот причины революций. А если оста-

---

[1]) Testament, II, 238—281.

вить рабочему кусок хлеба, того хлеба, который он сам заработал в поте лица,—неужели он может из-за этого восстать? Революции вызываются страданиями, а в страданиях народа всегда виноваты сами короли, которые должны были бы заботиться о благосостоянии народа.

В изложенных нами частях «Завещания» Мелье является исключительно в роли критика социальных и политических основ старого порядка. Правда, и здесь мы уже встретили два положения, которые, будучи последовательно развиты, могут вывести далеко за эти пределы. Это, во-первых, та мысль, что *право пользования продуктами*—частью благ земных—*связано с обязанностью заниматься полезным трудом;* и, во-вторых, признание экономической истины, что *исключительно труд является источником дохода.*

Мы рассмотрим эти положения ниже, в связи с социалистическими идеями Мелье. Теперь же остановимся на двух вопросах: что̀ нового по сравнению с остальной оппозиционной публицистикой конца XVII и начала XVIII в. дает нам Мелье в критике старого порядка, что оригинально в этой критике, под какими влияниями сложились взгляды Мелье на сословный строй и особенно на абсолютную монархию?

Если мы будем сравнивать Мелье с тем единственно влиятельным на рубеже XVII и XVIII вв. дворянски-чиновническим направлением оппозиции, которое представлено Вобаном и Буагильбером, то мы найдем между ними два весьма существенных различия. Вобан и Буагильбер, обсуждая причины бедственного положения французского народа, все свое внимание сосредоточивают на одной стороне вопроса—на государственной эксплоатации; эксплоатация феодальная затронута ими в весьма слабой мере. Возможно, что эта неравномерность обусловлена отчасти социальным положением авторов, — мы знаем, например, что Вобан сам был очень крупным землевладельцем. Но, несомненно, здесь могла действовать и другая причина, отмеченная уже выше: для Вобана и Буагильбера, как для наблюдателей со стороны, феодальная эксплоатация могла казаться чем-то малозначительным по сравнению с тяжким бременем, наложенным на крестьян государственной властью. Мелье же, стоя гораздо ближе их и по своему социальному положению, и по своему настроению к крестьянской массе, не мог, подобно им, видеть единственную причину зла

в ложном направлении правительственной политики, не мог игнорировать социального неравенства, не мог не принимать в расчет феодальных поборов, как ни были они *относительно* ничтожны.

Есть и еще одно, не менее важное различие. При всей резкости своих нападок на правительство, и Вобан, и Буагильбер совершенно не затрагивают принципов абсолютизма. Критикуя недостатки администрации, они остаются монархистами. Их идеал ничем не отличается от идеала Фенелона: монарх, любящий свой народ, не обременяющий его налогами, заботящийся о его благосостоянии и тщательно контролирующий чиновников. Мелье гораздо более радикален. Он более пессимистически и в то же время более реалистически смотрит на монархию: пророчество Самуила всегда оправдывалось—добрых монархов нет. Его критика менее детальна, но более решительна. Но оставим писателей XVII в.; возьмем любого из философов, любого из публицистов XVIII в. вплоть до Руссо,—вряд ли мы найдем хоть одного, который был бы столь последователен в своей критике старого порядка.

По отношению к народу Мелье настолько же оптимист, насколько пессимист по отношению к правящим. У него нет совершенно того страха перед народной массой, который так характерен для народолюбивой интеллигенции даже более поздней поры—середины и конца XVIII в. Нет никакого сомнения, что Мелье был бы возмущен до глубины души знаменитой фразой Руссо о том, что рабов надо сначала сделать *достойными* свободы и *способными* ее переносить, а затем уже их освобождать. Его демократизм не допустил бы этого. У него не было мысли о том, что народу должен кто-то дать свободу, только сам народ может ее добыть. Он был слишком близок к народу, чтобы бояться его, чтобы считать его недостойным свободы. Во всей французской публицистике XVIII в. нет более решительного демократа, более последовательного защитника интересов крестьянской массы.

С этим тесно связана еще одна особенность «Завещания»,—о ней уже приходилось говорить. Это—то чувство, которым пропитана каждая его строка. Оно не имеет ничего общего с чувствительностью, столь свойственной XVIII в. вообще, школе Руссо—в частности. Не слезоточивое сострадание к обездоленным, а ненависть к угнетателям составляет пафос «Завеща-

ния»,—та ненависть, которая одна только делает возможными революции. Таким образом, последовательный, не знающий компромиссов демократизм и революционное чувство—таковы особенности критики старого порядка в «Завещании», дающие ей совершенно особое место в оппозиционной литературе XVIII века.

Ответив на первый вопрос, мы уже отчасти подготовили ответ на второй. Ясно, что не в книгах, а в живой жизни—источник революционного настроения Мелье. Только непосредственная близость к народу, только действительное страдание его страданиями сделали из Мелье демократа и революционера. В той же жизни и источник его односторонности. Народ для него—крестьянство. Городов и городского населения как будто вовсе не существует. Разумеется, было бы нелепо ставить это в упрек Мелье. Условия его личной жизни сложились так, что деревня с неизбежностью выдвигалась на первый план. А развитие промышленного пролетариата не достигло еще в начале XVIII в. такой степени, чтобы вывести мысль Мелье за пределы личного кругозора.

Переходим к литературным влияниям. Мелье, как мы видели, отнюдь не был невеждой, и книжные знания послужили ему великолепным орудием в той работе, основное направление и цель которой были даны жизнью. Не говоря уже о том, что он прибегает часто—можно сказать чаще чем следует—к длиннейшим цитатам, иной раз ничего не прибавляющим к кратко изложенной и по обыкновению резко формулированной мысли самого Мелье, мы легко можем заметить влияние предшественников и в тех частях «Завещания», где он говорит от своего имени. Особенно резко бросается в глаза это влияние там, где идет речь о монархии вообще, где излагается, так сказать, теория монархии. Совершенно ясно, что все основные черты этой теории заимствованы у монархомахов XVI в. [1]), притом почти в неизменной форме. Возьмем основное положение: не народы созданы для князей, а князья для народов, их можно назвать слугами общества. Связь этого положения с учением монархомахов несомненна. Таково же происхожде-

---

[1]) Монархомахи—политические мыслители, враждебные абсолютной монархии, доказывавшие, что верховная власть принадлежит народу. Ср. *Gierke*, I. Althusius. *Labitte*. De la demokratie chez les prédikateurs de la Ligue.

ние и всей остальной теории. И отрицание принципа абсолютной власти монарха, и мысль о подчинении монарха закону, и противоположение монарха истинного и тирана,—все это может быть сведено к тому же источнику. По мнению Буше, например, пользоваться формулой «такова наша добрая воля» [1]), говорить «мое государство, мое королевство, мое духовенство, мое дворянство, мои подданные»,—значит узурпировать права церкви и народа. Свобода власти от подчинения закону не признается монархомахами не только по отношению к правителю, но и по отношению к самому народу. Правда, у монархомахов имеется отсутствующая у Мелье классификация монархов на politice regentes и tyranice regentes, т.-е. правящих по законам и тиранов. Для Мелье же добрый король (bon rio) или politice regentes—лишь идеал, он отводит для него лишь отдаленное легендарное прошлое. Все же реальные короли—тираны. Но и эта мысль Мелье является лишь дальнейшим развитием мысли Отмана, утверждающего, что неограниченная власть имеет естественную тенденцию к тирании, и особенно Ла-Боэси, у которого эти два понятия совершенно сливаются.

Близость Мелье к монархомахам любопытно отметить. К вопросу об их влиянии нам еще придется вернуться.

### 3.

С критикой тех основ старого порядка, которые должна была вскоре разрушить великая революция, сплетается у Мелье критика частной собственности и семьи, начал, оказавшихся для той же революции священными и неприкосновенными. Для самого Мелье грань, отделяющая принципы, в его время уже отживавшие, от тех, которым была суждена еще долгая жизнь и долгое господство, совершенно нечувствительна. Но нам, в целях ясности и отчетливости изложения, приходится выделить социалистическую критику общества и коммунистические идеи Мелье из всей совокупности его социально-политических идей.

Мелье на ряду с Морелли является представителем последовательно коммунистического крыла в социальной критике XVIII в. Для Мелье социализм—не только орудие разрушения старого, но и план постройки нового общественного здания.

---

1) Такова была старинная форма королевских повелений.

Группа коммунистов, к которой принадлежит Мелье, в XVIII веке немногочисленна и неособенно популярна. Ее естественная аудитория—городской и сельский пролетариат—еще очень далека от сознания своих классовых интересов. И все же всякий, интересующийся развитием общественной мысли, неизбежно заинтересуется и этими предтечами великого социалистического движения XIX в. Голоса таких одиночек, как Мелье, редко становятся достоянием истории. Между тем, они для истории далеко немаловажны. Мало того, что своей скромной, незаметной и неблагодарной работой мысли они расчищают путь для писателей иного, лучшего времени. Они интересны и для характеристики своей эпохи. Мелье кажется нам сейчас мыслителем совершенно одиноким. Но почем мы знаем, сколько было еще людей, подобно ему заброшенных судьбой в глухие деревни, отрезанных от общения с литературным миром, подобно ему болезненно чувствовавших всю несправедливость окружавшей их жизни? Почем мы знаем, наконец, какие смутные мечты и чаяния бродили в среде самой обездоленной массы?

*Одно из самых распространенных зол общественной жизни,* — говорит Мелье,—*состоит в том, что все блага и богатства земли находятся в частном владении* [1]). Последствия этого зла весьма пагубны. При частном владении и пользовании богатствами каждый стремится иметь их как можно больше и приобретать их какими угодно средствами; ибо жадность ненасытна и пробуждает в человеке все его порочные наклонности. Частная собственность—это как бы открытая дверь для ее деятельности. Люди, частью чтобы только обезопасить себя от нужды, частью чтобы достигнуть возможности удовлетворять все свои желания, ведут ожесточенную борьбу за богатство. Самые сильные, хитрые, ловкие, а часто самые злые, недостойные побеждают в этой борьбе и захватывают в свои руки жизненные блага. Возникает вопиющее неравенство: одни имеют больше, другие меньше, иногда одни имеют все, другие ничего; у одних прекрасная пища, одежда, жилище, а у других нет пристанища,—они погибают от холода и голода. Одни обжираются и опиваются в то время, как другие умирают от голода; одни живут в вечной радости, другие в вечном унынии, на долю

[1]) Testament, II, 210.

одних достается почет, другим остается унижение. Ибо богатых всегда почитают, а бедных презирают. Одни ничего не делают, но зато отдыхают, гуляют, спят, сколько угодно, и жиреют в приятной праздности; другие изнемогают от труда, не имеют отдыха ни днем, ни ночью, проливают свой пот и свою кровь, чтобы только иметь возможность просуществовать. Словом, одни живут в блаженстве и в изобилии, как будто в раю, другие в страданиях и в нужде—в настоящем аду. И они совсем рядом—ад и рай. Их часто отделяет друг от друга только ширина улицы или простая стена. Но что наиболее отвратительно,— заслуживающие райского блаженства очень часто страдают в аду, а заслуживающие адских мук преспокойнейшим образом пользуются блаженством рая. В этом мире злые награждаются, а добрые получают наказание.

Но и это еще не все: неравенство в распределении богатств порождает среди людей зависть и взаимную ненависть. Начинаются: ропот, жалобы, смуты, восстания, словом, неисчислимый ряд бедствий. Те, у кого нет даже самого необходимого, вынуждены для поддержания своего существования прибегать к таким средствам, как воровство, убийство, грабеж и т. п. Бедность отцов отражается и на детях. Отцы, необразованные, плохо воспитанные, голодные, не имеют ни желания, ни возможности лучше воспитывать, обучать и кормить своих детей. Поэтому они и живут всю жизнь в невежестве, грубости, грязи, нищете.

*Итак, частная собственность и неизбежно с нею связанная борьба за существование—источник неисчислимых зол и бедствий.* Невольно возникает вопрос: нарисованная Мелье картина борьбы за существование, в которой побеждают более приспособленные, т.-е. более хитрые и злые, является ли результатом наблюдений над окружающей жизнью, или это только чисто теоретическое построение, имеющее целью об'яснить происхождение неравенства и заимствованное из какого - либо литературного источника. На вопрос, поставленный в такой форме, трудно дать определенный ответ. Несомненно, в приведенном отрывке «Завещания» очень мало конкретного; читая его, чувствуешь, что речь идет о некотором общем законе, а не о жизненном процессе, непосредственно наблюдаемом автором, не о Франции XVIII в., а о человеческом обществе вообще, о законах его развития. Лишь там, где

Мелье переходит к изображению самого неравенства, слышится нота сочувствия реальному человеческому страданию. К тому же с теориями, считающими частную собственность причиной неравенства, Мелье, несомненно, был знаком еще в семинарии: недаром же он изучал классиков. Но если мы даже признаем теорию Молье простым заимствованием, то это не освободит нас от необходимости ответить на новый вопрос: что предрасполагало Мелье к принятию именно этой теории? Если мы и здесь попытаемся отвернуться от жизни, то нам остается один исход—свалить все на случайности самопроизвольного переселения идей.

Мы указывали, что в середине XVII века капиталистические формы начали уже проникать в сельское хозяйство. Источники, — показания современников, — прямо говорят о существовании в деревне предпринимателей и рабочих. Трудно судить, как далеко зашла пролетаризация крестьянства ко времени Мелье. Капиталистическое развитие деревни, как мы видели, сильно тормозилось общими условиями старого порядка. Но вызванный этими условиями кризис вовсе не был благоприятен для низшего слоя деревенского населения. В частности, пролетаризация, распродажа крестьянских участков лишь ускорилась благодаря кризису. При этом, вследствие слабого спроса на рабочие руки в связи с недостаточно быстрым развитием капитализма, пролетаризация была равносильна обнищанию и принимала такие формы, которые должны были особенно сильно действовать на умы современников.

Эти - то впечатления и были, думается, источником отрицательного отношения Мелье к институту частной собственности. Факт обезземеления и скупки земли, подмеченный в сравнительно узкой области на фоне повсеместно царящего неравенства, послужил толчком, заставившим мысль Мелье работать в этом направлении, заставившим его вспомнить старую теорию и утвердиться в ней. Так получился общий закон, об'ясняющий происхождение неравенства вообще.

Не оставлена в «Завещании» без внимания и другая основа буржуазного строя—семья. Мелье не отрицает индивидуальной семьи вообще. Но он—решительный противник нерасторжимости браков. Что получается из этой нерасторжимости?—спрашивает Мелье.—Неисчислимое количество несчастных людей: мужей, которые несчастны с злыми женами, и жен,

которые несчастны с злыми мужьями. Они уже не любят друг друга; они уже не могут мирно ужиться, вечно бранятся и проклинают свой брак, а порвать законным образом связывающей их цепи не могут. Чтобы избавиться от ненавистной связи, люди идут даже на убийство... Несчастны мужья и жены; но несчастны также и дети. Не говоря о том, что они видят ежедневно ссоры между родителями, что служит им дурным примером; родители не обращают внимания на их образование и воспитание, так как им не до того, чтобы думать о детях.

Итак, самая основная норма современного общественного строя является матерью всех зол. Как же его перестроить, какие новые основы ему дать? Теоретическая почва, на которой воздвигается у Мелье здание идеального общества, нам уже известна отчасти. Мы знаем, с одной стороны, что «природа может дать пропитание неограниченному количеству людей», с другой стороны, что единственный источник дохода—человеческий труд. Как вывод из этих двух положений, получается норма естественного права: все имеют равное право на часть благ земных, но при условии выполнения обязанности трудиться. *Равенство в труде и наслаждении*—вот цель и смысл коммунистического идеала Мелье. Его коммунизм не ограничивается поэтому сферой производства, но простирается и на потребление. *Люди должны владеть всеми благами и богатствами земли сообща и на равных правах и пользоваться ими также сообща и равномерно* [1]). Все жители одной местности, напр., одного города или одного прихода должны составлять как бы одну семью. Они должны любить друг друга, как братья и сестры, должны жить вместе, пользоваться одинаковой или подобной пищей, иметь одинаково хорошее жилище, одинаково хорошую одежду. Но, с другой стороны, все обязаны принимать участие в труде, каждый сообразно своей специальности. Работы должны распределяться между членами общины по временам года, в зависимости от потребности в тех или иных продуктах и от удобства их производства.

Как видим, Мелье совершенно чужда идея права на труд. Труд для него—обязанность. Говорить о праве на труд в его

---

1) Testament, II, 210.

идеальном обществе нет поэтому никакого смысла. Конструкция социалистического общества в этом принципе не нуждается. Впрочем, идея права на труд настолько тесно связана в своем происхождении с развитием промышленного пролетариата, с существованием резервной рабочей армии и периодическими кризисами, что ее отсутствие у писателя начала XVIII века понятно и само по себе, без дальнейших об'яснений.

В приведенной нами схеме коммунистической ячейки большую роль играют моральные чувства. Можно подумать, что на взаимной любви и должно держаться это маленькое общество. Мы имели бы тогда перед собою разновидность коммунистического анархизма с ярко выраженной моральной окраской. Но на самом деле этого нет. Мелье вполне признает необходимость власти. «Никакое человеческое общество,— говорит он, — даже будучи хорошо организовано, не может само собою сохранять порядок без некоторой зависимости между его членами, без подчиненности одних другим [1]). Эта необходимая подчиненность не должна лишь нарушать закона справедливости; она не должна одних черезчур возвышать, а других унижать, одним давать все, а другим ничего. Иначе она обращается в тиранию. Такая справедливая субординация должна существовать и в коммунистическом обществе. Функции власти сводятся, повидимому, к организации производства и распределения. Точных указаний на это у Мелье нет, но это необходимо вытекает из его оптимистического взгляда на нравственное совершенствование людей при коммунистическом строе.

Между отдельными общинами должна существовать федеративная связь. Для сохранения мира и для взаимной помощи в случае нужды они заключают союзы. Без взаимной помощи их благосостояние непрочно.

Остается неясным вопрос: как представляет себе Мелье организацию власти. С одной стороны, руководительство общиной должно, по его мнению, принадлежать наиболее мудрым и опытным; в одном месте он даже прямо говорит— старцам [2]). С другой стороны, он защищает выборное начало.

---

[1]) Testament, II, 170.
[2]) Testament, III, 379.

Думал ли он, что при выборах естественно выдвинутся опытные старцы или предполагал какое-либо ограничение избирательного права, сказать трудно. Возможно, что над деталями он вообще не задумывался. Интересно, что такое же сочетание двух принципов—демократического и патриархального, находим мы в самой разработанной социалистической системе XVIII века—у Морелли. Что касается Мелье, то у него тут сказалось, несомненно, влияние того института, по типу которого он строил свою ячейку, т.-е. семьи. Но в том же вопросе об организации власти имеется между Мелье и Морелли важное различие: Морелли — проповедник централистического социализма, Мелье—общинного. Эта особенность в системе Мелье об'ясняется, конечно, тем, что во всех своих построениях он исходит из круга крестьянских, сельско-хозяйственных отношений. У него нет сознания необходимости широкой, народно-хозяйственной организации, так как самая идея народного хозяйства находится за пределами его кругозора. Вообще, экономическая действительность XVIII века далеко не в такой степени благоприятствовала распространению идей централистического социализма, как торгово-промышленное развитие XIX века. Мелье со своей коммунистической общиной тесно примыкает к традициям средне-векового коммунизма и коммунизма реформации. С этим религиозно-народным коммунизмом он связан самыми тесными идейными узами. Наоборот, влияния утопистов-централистов, вроде Мора или Кампанеллы, мы у Мелье совершенно не замечаем. Мор со своим централизмом опередил свое время; Мелье не смог подняться над господствовавшими в его эпоху хозяйственными отношениями. Но мы отнюдь не должны ставить из-за этого Мелье рядом с общинными коммунистами XIX века. Для XIX века призыв к общинному коммунизму имел хозяйственно-реакционный смысл. То, что должно было быть ясно в эпоху Оуэна, в XVIII веке было доступно лишь особо одаренным прозорливцам.

Как материальные, так и нравственные последствия замены личной собственности коллективной будут, по мнению Мелье, поразительны и покажутся неожиданными для бедняков. Никто ни в чем не будет нуждаться, всякий будет получать в общине необходимые для него и для его детей пищу, одежду и жилище. Не будет обманов и уловок, к которым теперь при-

бегают, чтобы поддеть ближнего, не будет процессов, исчезнет зависть, так как все будут приблизительно равны. Не будет краж, грабежей и убийств, никто не будет стремиться к чужому кошельку, так как это не будет нужно. Никому не придется надрываться в чрезмерной работе; все будут работать, никто не будет праздным, и поэтому каждый будет работать только за себя. «Вы удивляетесь, бедные люди. Вы спрашиваете: почему же вам приходится столько трудиться и столько страдать? Причина очень проста. Вы содержите своим трудом бесконечное количество тунеядцев, и не только их самих, но и их прислужников. Вы доставляете им все необходимое для их существования и для их удовольствий. Если же труд будет распределен между всеми людьми, то ваша доля труда неизбежно сократится. Вы будете жить счастливее, а трудиться меньше». Мало сказать, что люди будут счастливее: если захотят, они смогут жить роскошно. Им будет очень легко построить себе повсюду дворцы, развести прекрасные сады, они смогут улучшить способы обработки земли и получать, благодаря этому, изобильные урожаи [1]).

Словом, Мелье предвидит при осуществлении коммунистического строя грандиозный под'ем производительных сил и быстрое повышение уровня общего благосостояния. Мысль, общая почти всем без исключения социалистическим писателям; наиболее подробно она развита из утопистов—у Фурье, из современных социалистов—у Бебеля. Аскетическое противоположение изобилия и добродетели, которое мы встречаем, напр., у Мабли, у Руссо, Мелье совершенно чуждо, как чужда ему вся христианская мораль с ее проповедью самоотречения и смирения. Наоборот, возможность удовлетворять все свойственные человеку потребности — лучшая гарантия добродетели. Мелье, как мы видим, не сторонник экономического застоя; но, само собою разумеется, что об'ективно его учение, враждебное капиталистическому развитию, было призывом к экономической реакции, подобно учениям наших социалистов-народников.

Брака, в смысле юридической связи, в будущем обществе не должно быть. Женщины и мужчины будут в этом отношении совершенно свободны. Они будут сходиться друг с другом, исключительно следуя взаимному влечению. Когда они по-

---

[1]) Testament, II, 236.

чувствуют, что им тяжело жить вместе, или что у них явилось влечение к кому-либо другому, они будут свободно расходиться и заключать новые союзы. Тогда не будет несчастных браков, не будет семейных раздоров; как только люди перестанут удовлетворять друг друга, они разойдутся, и только. Единственным мотивом брачного сожительства будут симпатия и доброжелательство. Улучшится и положение детей. Они не будут, как часто бывает теперь, с самого раннего детства страдать от нужды, голода и холода. Община будет содержать их на свой счет, будет заботиться об их воспитании и образовании. Целью общественного воспитания должны служить — добродетель и честность, целью образования — приобретение полезных для общества знаний. И дети станут людьми мудрыми и честными, людьми, способными служить с пользой своей родине.

На ряду с прогрессивной идеей общественного воспитания здесь приходится отметить одну реакционную черточку— стремление нравственно нивеллировать людей при помощи воспитания. Все люди должны руководствоваться в своей жизни одною и той же моралью, одними и теми же правилами поведения. Они не будут тогда видеть своего блага в различных вещах, не будет между ними споров и раздоров, все будут единодушно стремиться к одному и тому же, одинаково понимаемому благу. Мелье не чувствует, что его идеал—полнейшее прекращение умственной и нравственной жизни человечества, застой, за которым неизбежно следует разложение. Это стремление к единообразию чувствуется и у Морелли, хотя оно вовсе не связано принципиально с идеей общественного воспитания. Скорее всего, в нем следует видеть бессознательный протест враждебной капитализму мысли против надвигающейся вместе с ним городской культуры, пестроты быстро сменяющихся идей, настроений, вкусов и мод. Это—идеализация старого единообразия веры, дополняющая идеализацию старой ограниченности экономических отношений. И то, и другое— явления одного порядка, тесно связанные друг с другом.

Полный отказ от регламентации брака составляет оригинальную черту «Завещания». Почти все социалисты XVIII в., отказываясь от нерасторжимого брака, все же обставляют его целым рядом формальностей, иногда более сложными, чем формальности обычного церковного брака. Да и многие социалисты XIX века склоняются к тому же. Мелье относится гораздо

более доверчиво к человеку к его врожденным нравственным качествам, а именно недоверие, подозрительность и диктуют обыкновенно всевозможные планы вмешательства в брачную жизнь. С другой стороны, у Мелье нет опасливой мысли, перешедшей к позднейшим социалистам от мальтузианства,— мысли, что свобода брака так усилит рост народонаселения, что для спасения человеческого рода от голодной смерти придется прибегать к предохранительным средствам. Для него производительная сила природы неисчерпаема.

Замечательно, что часть «Завещания», посвященная развитию социалистических идей, чрезвычайно бедна цитатами. Лишь у очень немногих из знакомых ему писателей мог Мелье почерпнуть аргументы в пользу коммунизма. Сенека, Овидий, Паскаль и Деяния Апостолов,—вот вся литература, которой он здесь пользуется. Ему мало чисто теоретических доказательств. Он ищет исторические примеры и находит их в описании мифического «золотого века» классической литературы. Представление о «золотом веке», с которого начинается человеческая история, о золотом веке, в котором люди жили, не нуждаясь ни в чем, не зная ни частной собственности, ни власти,—мы находим у всех почти греческих и римских поэтов, начиная с Гесиода и кончая Виргилием, Овидием, Горацием, Тибуллом и др. Трудно сказать, верит ли сам Мелье в то, что это действительная история, или, не веря, просто пользуется легендой, как иллюстрацией к собственным рассуждениям. Писатели XVIII века вообще поражают своим легковерием по отношению к историческим легендам, легковерием, которое как-то странно сочетается с крайним скептицизмом по отношению к легендам религиозным. Такую же смесь легковерия со скептицизмом находим мы у Мелье. Строго, можно сказать придирчиво, критикуя христианскую легенду, он целиком остается на почве чисто легендарной истории. Тем не менее, в данном случае он, кажется, не относится к «золотому веку» вполне серьезно. Слишком быстро проходит он мимо этого мифа, не прибавляя от себя ни одного слова к цитатам из Сенеки и Овидия. При своей начитанности в классической литературе и цитат он мог бы привести несравненно больше. Ведь, если бы он придавал серьезное значение «золотому веку», то эта идея должна бы занять центральное место в его философии истории, какое она занимает, напр., у Руссо или Мабли. Ничего

3*

подобного у Мелье мы не находим. Его идеал—впереди. Наоборот, прошлое он склонен рисовать, как мы увидим ниже, в довольно мрачных красках.

С большим вниманием останавливается Мелье на рассказе Деяний о первых временах христианства. И это опять-таки связывает его с народным коммунизмом средневековья. «Повидимому,—говорит он,—христианская религия в начале своего существования стремилась к осуществлению идеала коммунизма, как лучшей формы общежития. Видно это не только из того, что она проповедывала принципы равенства и братства, но и из того, как жили первые христиане. Они отдавали всё, что имели, в общее пользование, и среди них не было бедных. Они изгнали понятие о личной собственности: если у кого-либо из них была земля, дом или иное имущество, то он продавал все и деньги приносил апостолам, которые распределяли их между всеми, сообразно потребностям каждого. Но эта общность недолго среди них просуществовала; жадность скоро проникла в их сердца и разделила их, вернув в прежнее состояние. Тем не менее, чтобы не уничтожить совершенно самого главного члена своего символа веры, который они должны были бы охранять больше всех прочих, они его оставили, придав ему совершенно извращенный смысл. Они связали слово communion [1]) с воображаемыми духовными благами, с одним из своих таинств, и таким путем обошли главное положение своей религии. Это сделали, наверное, те из первых христиан, которые занимали среди них почетные места и больше других поживились на счет общего имущества.

Не ограничиваясь прошлым, Мелье старается и в современности найти примеры применения коммунистического принципа. И находит, хотя нельзя назвать эту находку особенно удачной. «В настоящее время,—говорит он,—общность имуществ сохранили одни монахи; как люди благоразумные, они поняли значение коммунизма. И посмотрите, каковы результаты. Они ни в чем не нуждаются, их дома похожи на дворцы королей, их сады—земной рай, двор—полная чаша. Если бы они вздумали уничтожить общность имуществ и разделили их между собою, то каждый из них в отдельности стал бы

1) Commun—общий, communion—причастие.

доступен, как и все прочие люди, всем неудобствам и бедствиям жизни».

Приводя этот пример, Мелье не замечает, что он противоречит самому себе. Ведь раньше, говоря о монахах, он указывал, как на причину их благосостояния, на эксплоатацию ими народного труда. Они—тунеядцы, живущие на общественный счет. И если им, действительно, выгоднее эксплоатировать народ сообща, а не порознь, то это не аргумент в пользу коммунизма.

Один из историков французского социализма XVII—XVIII веков—Гуго—высказывает предположение, даже уверенность, что Мелье был хорошо знаком с крестьянскими коммунами (communautés agricoles) и вдохновился этим образом при построении своей идеальной общины [1]). Единственно, чем подкреплено это предположение,—это указание Гуго на существование таких коммун в Шампани в начале XVII века. Откуда заимствовано это указание, Гуго не говорит. Между тем, оно противоречит тексту «Завещания». Мелье говорит очень ясно и определенно: «если у приходов или у светских общин осталась некоторая часть имуществ в общем владении, то это такая мелочь, о которой не стоит и говорить». Очевидно, ему известны лишь остатки общинного землевладения, сохранившиеся почти повсеместно до его времени, а тех коммун, о которых говорит Гуго, он вовсе не знает. У социалистических и склонных к социализму писателей XVIII века мы чаще всего встречаем описание овернских коммун. Есть указание на то, что такие же ассоциации встречались и кое-где в других местах. Но относительно Шампани мы не встречали в литературе ни одного указания. Если же их не было в Шампани, то нет ничего удивительного в том, что Мелье о них не знает, так как заговорили о них значительно позже. Да и по существу они далеко не так соответствуют идеалу Мелье, как можно подумать на основании слов Гуго. Это были сельско-хозяйственные кооперации с довольно последовательно проведенной общностью имуществ, но и с эксплоатацией наемного труда. Впрочем, в XVIII веке они находились уже в процессе постепенного разложения.

[1]) *Бернштейн, Гуго, Каутский* и др., Предшественники новейшего социализма, русск. перевод. II, 342. Вслед за Гуго ту же мысль защищает С. Н. Прокопович в своей интересной книге „Проблемы социализма“.

Гораздо более удивительно, что у Мелье отсутствует фигура «доброго дикаря». Идеализация дикарей, главным образом американских, не знающих частной собственности, не понимающих слов «мое» и «твое», начинается как раз с первых десятилетий XVIII века,—«Разговоры между дикарями и бароном де-ла-Гонтан» Гедвиля появились в 1724 г. Наибольшая роль в популяризации дикаря принадлежала в этот период отцам-иезуитам. А Мелье, если верить данным Р. Шарля, и во время деревенской жизни сохранял связи с иезуитскими кругами, завязавшиеся, вероятно, еще в семинарии.

И быт дикарей и в особенности социальный строй Парагвая в иезуитском изображении могли бы послужить для Мелье гораздо более подходящими примерами, чем процветание монастырей. Если он не упоминает ни о том, ни о другом, то, повидимому, лишь потому, что идеализация дикаря, как и легенда о «золотом веке» в прошлом, плохо вязалась с его общими философско - историческими взглядами. Но об этом придется еще говорить ниже.

Источник отрицательного отношения Мелье к частной собственности мы склонны видеть, как уже было сказано, в пролетаризации и пауперизации крестьянства, особенно резко и болезненно чувствовавшихся на рубеже XVII и XVIII веков. Отрицание частной собственности, конечно, уже само по себе предрасполагает к признанию коммунистического принципа, как ее логической противоположности. Остатки общинного землевладения, в связи с элементами общинного самоуправления, должны были толкать мысль Мелье в том же направлении. Недаром община—приход—является у Мелье основной ячейкой коммунистического строя. Но, все - таки, вряд ли он мог бы дойти самостоятельно до строго последовательного коммунизма, не будь у него под руками уже готовых коммунистических формул. Эти формулы, известные ему со школьных лет (из классической и особенно из христианской литературы), теперь превратились под действием болезненных впечатлений жизни в боевые лозунги, получили вновь значение живого идеала. В этом смысле влияние «золотого века» классиков не следует игнорировать.

Что касается современной ему социалистической литературы, то Мелье ее, кажется, вовсе не знает. Самым распространенным способом пропаганды социалистических идей были

в начале XVIII века фантастические романы. Некоторые из них, напр., «Histoire des Sevarambes» Верраса, по мелочной разрисовке государства будущего могут быть сопоставлены с современными утопиями, вроде известного романа Беллами. Наоборот, у Мелье детали коммунистического строя, организация производства и распределения намечены только слегка. Никакого влияния романов в «Завещании» не заметно. Ни об одном из них, если не считать «Телемака», Мелье ни разу не упоминает. Помимо книг, толчок к развитию мысли Мелье в коммунистическом направлении могло дать общение с иезуитскими кругами. Среди этих людей, прошедших, как и Мелье, семинарскую школу, воспитанных на изучении классических писателей и Нового Завета, симпатии к коммунизму были в начале XVIII века распространены довольно широко. Известно, как разрисовывали отцы - миссионеры коммунистический быт американских дикарей в противовес индивидуалистическим порядкам своей родины. Отцы не в Америке, конечно, сознали несовершенства общественного строя Европы, не в Америке научились ценить преимущества общности благ земных. Наоборот, именно те симпатии, с которыми они приезжали из Европы, определяли их оценку быта и нравов дикарей. Их дикари носят на себе слишком явственные следы обработки в своеобразном христианско-коммунистическом духе. Недаром они сопоставляют своих героев с первыми христианами. «Добрый дикарь»—это лишь удобная форма для пропаганды вполне определенного идеала. С людьми такого направления мысли Мелье, несомненно, должен был сталкиваться. Конечно, коммунизм иезуитов носил известный реакционный оттенок, он прикрывал собою тяготение назад, к старым формам общественного быта со строгой иерархией, с равенством и покорностью подвластных, управляемых просвещенной церковью. У Мелье коммунизм от этого уклона совершенно свободен. Но, во всяком случае, общение с иезуитской средой легко могло натолкнуть Мелье на круг коммунистических идей. Система же, в какую сложились эти идеи в его голове, разумеется, весьма далека от системы иезуитов.

Заканчивая рассмотрение социалистических идей Мелье, отметим еще один интересный факт: чрезвычайно слабое влияние естественного права, как особой теории, как особой формы выражения социального и политического идеала. Теория

естественного права, унаследованная от политических писателей XVII века, составляла одну из характернейших черт почти всех общественных учений XVIII века. В основе этой теории лежит представление о человеке вообще,—человеке, свободном от всего того, что ему дали прогресс культуры и развитие общественных учреждений. У такого отвлеченного человека есть известные наклонности и потребности. И с этими потребностями, данными самой природой, неизбежно связано право на их удовлетворение. Оно присуще человеку вне всякой зависимости от постановлений писаного права, его оправдание и обоснование в самой природе человека. Так получается наряду с системой писаного права система права естественного. Первое может согласоваться со вторым, может и не согласоваться.

Понятие естественного, как соответствующего человеческим потребностям, очень близко понятию справедливого и легко с ним отождествляется. Тогда естественное право получает значение справедливого права, правового идеала, «естественный» порядок приравнивается идеальному порядку. Само собою разумеется, что содержание, вкладываемое в эти формы, может быть в высшей степени разнообразным в зависимости от того, какие свойства признать в человеке естественными. Последний этап в развитии теории состоит в том, что естественный порядок, сохраняя свои черты идеала, находит себе место в истории человеческого общества и, сообразно с первоначальным значением слова «естественный», закрепляется, как ее исходный пункт, как нечто предшествующее организации общественного союза. Таким образом, естественное состояние противополагается состоянию общественному, а естественный человек из человека вообще превращается в первобытного человека, в дикаря.

Теория естественного права была очень удобна для борьбы с установившимися, традиционными отношениями как политическими, так и социальными. Но в этих пределах она годилась для самых разнообразных целей. Стоило допустить, что естественный порядок — неограниченное господство частной собственности и полная свобода экономической деятельности,— и она превращалась в апологию буржуазного строя, в критику всевозможных монополий и стеснений промышленного труда, столь распространенных при старом порядке. Наоборот,

представим себе естественный порядок в виде отсутствия частной собственности, общности земли, всеобщего равенства,—и мы получим теорию, если не социалистическую, то, во всяком случае, враждебную общественному неравенству, неизбежному результату того же буржуазного строя. При чрезвычайной широте и неопределенности понятия «естественный человек» и то и другое допущение одинаково возможно. И, действительно, в XVIII веке мы можем наблюдать оба эти направления. Наиболее видные представители первого—физиократы, группа писателей экономистов, выступивших в середине XVIII века, первых провозвестников буржуазной политической экономии. Ко второму принадлежали как последовательные демократы школы Руссо, так и крупнейшие социалистические мыслители XVIII века—Мабли и Морелли.

У Мелье выражение «естественное право» встречается. Самая идея ему, следовательно, знакома. Нормой естественного права он признает равенство людей, их равное право на пользование всеми благами природы. Но естественное право остается у него как бы внешней формой, совершенно несросшейся с содержанием его учения. Моральные доводы — о справедливости того или иного общественного явления—для него важнее, чем доводы естественно-правовые.

4.

Итак, весь общественный строй пропитан несправедливостью. Как будто две разные расы людей живут в обществе. Одна ничего не делает, наслаждается и повелевает, другая трудится, страдает и повинуется. И первых несравненно меньше, чем вторых. Каким же образом держится эта явная несправедливость? Каким образом меньшинство ухитряется властвовать над большинством и эксплоатировать его? Почему угнетенные терпят и повинуются?

Само собою разумеется, что сильные мира пользуются для поддержания выгодного им порядка прямым насилием [1]). Пример такого насилия представляет собою существующая государственная организация. Что делают короли для поддержания своей власти? Они накидывают на страну сеть чиновников,

[1]) Testament, I, 7—15.

интендантов, губернаторов и т. п., которые обязаны блюсти королевские интересы. Всякий, кто осмелится сопротивляться королевской власти, кто осмелится даже противоречить открыто ее повелениям, подвергается риску быть схваченным этими чиновниками и погибнуть.

Но такие средства не имели бы большого значения, если бы народы, одураченные хитрой ложью, не подставляли добровольно свои шеи под ярмо, налагаемое сильными и богатыми. Эта ложь—заблуждения и предрассудки, об'единяемые в одно целое под названием религии. Сильные люди—хитрые и ловкие политики. Злоупотребляя легковерием и невежеством масс, они легко убеждают их во всем, в чем только захотят, а затем заставляют принять с покорностью и уважением свои законы. *Истинный источник всех бедствий, всех недостатков человеческого общества—в тесном союзе двух видов лжецов: духовенства и светских правителей.* Первые—духовенство—заставили себя почитать, как людей исключительной святости, как божественных посланников, открывающих волю божества прочим людям; вторые — светские властители — при помощи первых заставили признать свои законы священными и неприкосновенными, как бы данными самим богом, открыто подчинили себе подобных. Отсюда все предрассудки, заблуждения, ложные божества и идолопоклонство, распространенные по всей земле. Здесь происхождение того, что людей заставляют благочестиво называть религией. На этом союзе основывается власть королей, которые угнетают народ под предлогом управления, которые грабят народ, прикрываясь общественным благом, которые требуют повиновения и уважения, мотивируя эти требования тем, что они получили свою власть от высшего божества. На нем же основывается власть знати и дворян—этих хищных волков, которые унижают народ и отнимают у него все, что только у него есть лучшего. Наконец, на нем же основывается и так называемая духовная власть клира. Служители религии под предлогом, что они доставляют людям духовные блага божественной милости, отнимают у них несравненно более реальные блага; под предлогом, что они ведут людей к небу и заботятся об их вечном спасении, они мешают людям пользоваться счастьем здесь на земле. Они будто бы желают гарантировать людей от воображаемых мук несуществующего ада и в то же время заставляют их в этой жизни, единственно реальной,

испытывать страдания действительного ада. *Будущая жизнь это—только средство держать людей в страхе и, вместе с тем, не давать им приходить в отчаяние.*

Иному может показаться, что религия и политика не могут приспособиться друг к другу. Религиозная кротость должна осуждать жестокость и несправедливость тирании; с другой стороны, мудрая политика должна бороться с предрассудками религии. Это должно было бы быть, но этого нет в действительности. Заключив свой союз, они уживаются великолепно, несмотря на видимую противоположность своих принципов; это—как бы два мошенника, помогающих друг другу. Религия поддерживает правительство, хуже которого не может быть; правительство поддерживает религию, глупее которой не может быть. Духовные приказывают повиноваться властям, как поставленным от бога, под страхом проклятия и вечного осуждения. Светские властители заставляют относиться к духовным с почтением, обеспечивают им хорошие доходы и поддерживают предрассудки, которые проповедуют священники под видом религии и культа божества. И народы стонут под этим двойным тяжелым и унизительным ярмом—под ярмом несправедливости и заблуждения.

«Вы, может быть, думаете, дорогие друзья,—обращается Мелье к своим читателям,—что я исключаю из числа ложных религий ту, которую мы исповедуем. Ведь она будто бы заключает в себе чистую истину, почитает истинного бога, ведет людей к вечному спасению. Нет, надо разочароваться во всем, во что заставляют верить слепые невежды или своекорыстные обманщики. Вы не менее обмануты, чем другие. Ваша религия не менее пуста и суеверна, чем любая другая, она не менее ложна в своих основах, не менее смешна в своих учениях и правилах. Вы—не меньшие идолопоклонники, чем те, кого вы с презрением называете идолопоклонниками. Все, что вам рассказывают ваши учителя о величии и святости таинств, о достоверности их воображаемых чудес, о небесных наградах и адских мучениях,—все это ложь и лицемерие. Все это придумано хитрыми политиками, обманщиками и лицемерами и поддерживается сильными мира и властителями, которым выгодно держать народ в узде при помощи предрасссудков и делать с ним все, что им угодно. А народ по своему неведению слепо верит и повинуется. Между тем, так легко понять, в чем

тут дело. Ведь, именно христианская религия оправдывает и санкционирует все злоупотребления существующего строя. Если бы она была истинной религией, она должна была бы порицать и проклинать его несправедливость.

*Бесконечно мудрый, добрый и справедливый бог не может поддерживать такое вопиющее зло, как социальное неравенство или как тирания королей* [1]). А представители бога на земле— папы, епископы, проповедники — не только не защищают народа, но, наоборот, являются самыми наглыми льстецами тиранов. Они так гремят на своих кафедрах против малейших пороков, которые они находят у народа, и они немеют (ils sont des chiens muets), когда видят невороятные пороки и злодеяния королей. Они учат, что короли поставлены богом, что тот, кто им противится,—противится божьему повелению. Они молятся ежедневно за жизнь тиранов, как будто для народа это очень важно; они молятся за успехи их войск, а в случае победы устраивают торжественые процессии, поют Te Deum, благодаря бога за те убийства и опустошения, которые удалось совершить. Так как они знают, что тиранам вечно приходится бояться за свою жизнь, то, чтобы доставить им удовольствие и уменьшить в то же время грозящую им опасность, они торжественно заявляют, что убийство тирана—грех, что учение, оправдывающее тираноубийство—ересь. Воистину, нужно быть слепым, чтобы не понимать, что эта религия ложна, как и всякая другая. О, дорогие друзья,—восклицает Мелье,—если бы вы знали, какой лжи вас учат под видом религии, как недостойно и несправедливо пользуются властью под видом управления, вы почувствовали бы презрение ко всему тому, что вы почитаете, вы почувствовали бы ненависть и негодование к тем, кто вами управляет. Один человек необразованный и невоспитанный, но ясно сознававший всю несправедливость существующего, выразил как-то пожелание, чтобы все великие и знатные были удушены кишками священников. Это выражение очень грубо, но оно наивно и откровенно, коротко и ярко. Они, действительно, заслуживают этого наказания.

Если мы попытаемся кратко формулировать отношение Мелье к религии, то получим такой ряд мыслей: религия, как совокупность догматов и правил, есть заблуждение и пред-

---

[1]) Testament, II, 181 и 287.

рассудок; но это еще не так важно; гораздо хуже то, что религия есть самое сильное орудие поддержания существующего общественного порядка; оправдывая несправедливость реальной земной жизни и возбуждая ложные надежды на будущую небесную жизнь, она внушает чувства покорности и смирения угнетенным; играя эту позорную роль, религия так тесно сплелась с основами существующего порядка, что отделить их невозможно; они живут одною жизнью и вместе должны погибнуть.

Невольно напрашивается сопоставление Мелье с ядовитейшим буржуазным критиком религии Вольтером. Вольтер вполне согласился бы с тем, что существующая религия — предрассудок. Он признал бы также, что религия—сильнейшая опора существующего строя. Но вывод он, как известно, делал диаметрально противоположный. То, что для Мелье, как социалиста, было наиболее отвратительно, Вольтер, наоборот, признавал весьма полезным. Государство, по мнению Вольтера, не может существовать без религии. Если бы Бэйлю [1]) пришлось управлять пятью стами поселян,—говорит он,—то Бэйль непременно начал бы им проповедывать учение о воздающем боге. Без религии общественный порядок погибнет. А так как этот общественный порядок, при всех его частных недостатках, Вольтеру все же дорог, то он и приходит к известному выводу: если бы бога не существовало, его пришлось бы выдумать.

Взгляд на религию, как на средство держать массу в покорности, очень распространен среди писателей - социалистов. И об'ективные причины такого отношения к религии вполне понятны. Роль господствующих церквей, как пособниц государственной власти, положение, занятое ими в социальной борьбе, словом, все то, о чем говорил еще Мелье, его достаточно об'ясняют. Но трудно найти другого писателя, у которого борьба против религии носила бы такой страстный и злобный характер, как у Мелье. В его злобных нападках чувствуется личное страдание. Это и неудивительно. Ведь, всю жизнь ему приходилось проповедывать то, что он об'явил теперь в торжественной предсмертной исповеди ложью и лицемерием. И, надо думать, долго ему приходилось лгать и лицемерить, не в последние дни жизни потерял он веру в то, что должен был официаль-

---

[1]) Писатель XVIII в., враждебный религии и церкви.

но защищать. Какую муку вынес этот человек, такой прямой и нравственно-чуткий по своей натуре! С настроением кающегося грешника приступал он к своей исповеди—«Завещанию». Ложь религии—это не был для него чей-то чужой грех; нет, это его собственная тяжкая вина. Страстное покаяние—вот что скрывается у него под страстным обличением.

Итак, религия и существующий строй общественных отношений тесно связаны, как в настоящем, так и в самом своем происхождении. Как же мы должны представлять себе конкретно процесс возникновения религии? И, прежде всего, что было до ее появления? Мелье нигде не дает определенного ответа на этот вопрос. Но у него есть любопытное биологическое положение, из которого можно сделать соответствующий социологический вывод.

Производительная сила природы чрезвычайно велика [1]): новые растения, новые поколения людей и животных непрерывно появляются и наполняют землю. «Если бы в мире не было зла,—говорит Мелье,—не было смерти и болезни, если бы люди и животные не вредили друг другу, то они размножились бы до невероятных размеров. Земля не могла бы дать им достаточно питания, и они вынуждены были бы умирать от голода». Таким образом, Мелье признает неизбежность борьбы за существование в животном мире. Но, если так, то и первобытное состояние должно бы ему представляться в виде bellum omnium contra omnes (войны всех против всех). Его невнимание к идее первобытного коммунизма, «золотого века», его равнодушие к идеализации дикаря—как будто тоже говорят в пользу этого предположения. Правда, это так непохоже на социалистов XVIII в. (напр., Морелли, Мабли)—не признавать коммунизма в прошлом, в естественном состоянии. Но это вовсе не так неожиданно: Мелье хорошо знает римского поэта Лукреция и питает большую симпатию к его материалистической философии. Между тем, Лукреций решительно отрицает идею «золотого века» и представляет первобытного человека грубым и жестоким животным. К сожалению, мы можем лишь строить предположения. Сам Мелье совершенно игнорирует идею естественного состояния, как игнорирует и другую идею, еще более

---

1) Testament, III, 366.

популярную в XVIII веке,—идею происхождения государства из общественного договора.

Вернемся к тому, что у Мелье есть. Первые религиозные представления людей имеют своим источником невежество. Древние, напр., верили в то, что люди, чем-либо отличившиеся при жизни, после смерти становятся богами. Они верили и во многие другие нелепости. Но пока это были только суеверия, не имеющие серьезного значения. Затем из общей массы выделились люди умные, честолюбивые, жадные к богатству. Заметив, как прочие люди легковерны, они вздумали воспользоваться их легковерием для корыстных целей. Выдавая себя за богов или за посланников богов, они заставили людей повиноваться своим приказаниям, как велениям божества, и приобрели таким способом власть, а вместе с нею — почет и богатство.

Весь этот экскурс в прошлое, разумеется, в высшей степени наивен и фантастичен. Зато в своих рассуждениях о настоящем и возможном будущем Мелье больший реалист, чем многие социалисты XIX века, не говоря уже о его современниках. Он прекрасно понимает, что *поведение р зличных общественных групп зависит от их интересов,* что одни слои общества уже по самому своему положению являются защитниками существующего порядка, а другие—естественными его противниками.

Нет никого,—говорит он,—кто бы решился выступить на борьбу со злом: одни не хотят, другие не могут. О королях и знати говорить нечего, они сами—носители этого зла. Но разве захотят бороться с несправедливостью те люди, которые занимают какие-либо светские или духовные должности? Ведь, от расположения князей зависит их благосостояние, а всякий больше думает о своем благе, чем о благе общественном. Конечно, они скорее будут льстить князьям, чем противоречить им. На этой несправедливости, на лжи и суеверии религии основывается тот почет, которым они пользуются, основывается их власть, да и крупные доходы в придачу. Не станут бороться и богатые скупцы, ибо, благодаря покровительству власти, имеют они свои ростовщические доходы. Наконец, не станут бороться все те, кто любит сладкую жизнь, ее удобства и удовольствия, ибо борьба связана с мучениями и преследованиями. Тем же страхом преследований об'ясняется молчание людей умных и про-

свещенных, знающих всю пустоту религии и всю несправедливость законов, но не решающихся итти на верную гибель.

Таковы те группы людей, которые *не хотят* бороться со злом. Нет сомнения, что сами они суеверий вовсе не разделяют. Они очень пренебрежительно относятся к заповедям и к обрядам религии, они исключительно заботятся о благах земной жизни, нисколько не думая о небесных наградах и нисколько не боясь адских мучений. Все это предназначено для других. Теперь перейдем к тем, кто *не может* бороться. Это — бедные люди, выносящие на плечах все бремя существующего порядка. Почему же они терпят? Во-первых, потому, что они невежественны. Они не могут распутать сеть заблуждений, в которой их умышленно держат. Живя в вечной нищете, в вечном тяжелом труде, не получая никакого образования, они почти совершенно неспособны понять, что их бедственное положение противоречит правам человека. Во-вторых, они терпят потому, что они *разрознены*, между ними нет солидарности. А в деле такой важности, как борьба с угнетателями, необходимы взаимное доверие и сплоченность.

Положение получается как будто безвыходное. Только сами угнетенные могут захотеть бороться со злом, а между тем, условия их жизни таковы, что не только не вырабатывают в них способности к борьбе, но, наоборот, создают для этой борьбы неодолимые преграды. И действительно, у Мелье нет-нет, да и зазвучит пессимистическая нотка, особенно в конце «Завещания», где он прощается с миром. Но в общем все же примириться с тем, что люди зашли в какой-то ужасный тупик, Мелье не может. Слишком сильна в нем вера в человека и в силу его разума. Анализ реальных отношений дал печальный результат (для начала XVIII века весьма близкий к истине: для осуществления идеала Мелье, действительно, не было данных во Франции его времени). Представления о том, что сами эти реальные отношения изменяются в процессе истории, у Мелье нет. Идея эволюции ему совершенно чужда. Чтобы спасти веру в будущее человечества, оставалось, следовательно, одно: пожертвовать предшествующим анализом, отказаться от реализма во имя рационализма, не смущаясь возникающими противоречиями. Реализм завел Мелье в тупик; рационализм его оттуда выводит.

Если главную опору существующего строя составляет невежество, то в эту сторону и должны быть направлены все усилия. Но кто же займется просвещением масс? Сам народ не может выпутаться из сети заблуждений без посторонней помощи,—приходится возложить все надежды на просвещенных людей. Мелье как будто забывает, что он говорил о них раньше, и категорически заявляет: *они должны.* Если они не осмелятся, ввиду грозящего им наказания, сказать истину при жизни, то они могут засвидетельствовать ее, как он, перед смертью. Мелье не рассчитывает на то, что таких людей найдется много. Он хорошо знает, что люди образованные в большинстве случаев являются прислужниками сильных, что они льстят правителям и оправдывают их беззакония [1]). Он хорошо знает и то, что книги, враждебные религии и государству, не доходят до народа, что народу дают лишь книги благочестивых невежд и лицемерных обманщиков. И все же он верит в торжество справедливости, ибо верит во всепобеждающую силу истины.

Слишком долго народы терпели; пора им узнать правду. Необходимо просветить народ, освободить его от власти заблуждений, внушить ему ненависть и презрение к сильным мира, побудить его сбросить тяжелое ярмо тираний. Две вещи следует проповедывать. Во-первых, для того, чтобы приобрести знания, полезные для общества, необходимо следовать единственно свету человеческого разума. Во-вторых, для того, чтобы установить хорошие законы, необходимо следовать единственно правилам справедливости и естественного равенства.

Допустим, что истина восторжествовала, что народ освободился от религии. Как представляет себе Мелье дальнейший ход дела?

Прежде всего нужно заметить, что освобождение от христианства для Мелье—не только умственное, но и нравственное освобождение человека. Христианская мораль служит той же цели порабощения добрых злыми. Прославлением страданий, признанием любви к страданиям за добродетель и осуждением естественных влечений физической природы человека,—этими

---

[1]) Testament, I, 27.

двумя положениями она как бы советует терпеливо сносить голод и холод, угнетение и унижение. Стремиться к благам жизни, бороться за них—грех; покоряться своей несчастной участи—добродетель. Но хуже всего—повеление любить своих врагов и делать им добро. Это правило явно покровительствует злым и содействует угнетению добрых. Оно противоречит естественному праву, здравому рассудку, справедливости. Вполне естественно ненавидеть зло и защищаться от несправедливости. Проповедывать такие правила морали значит связывать руки добрым и давать полную свободу злым. Только освободившись от этой морали, угнетенные поймут, что они имеют право стремиться к счастью здесь на земле, что они имеют право бороться за это счастье. А лишь борьба и может их освободить.

*Первое условие успешной борьбы — единодушие, солидарность*. «Об'единяйтесь же, народы!» восклицает Мелье. Если все народы, все города и провинции хорошо сговорятся, если они составят общий заговор для освобождения от общего рабства, то тираны будут скоро уничтожены. «Помогайте друг другу: дело идет о том, что одинаково важно для всех народов. Вас губит то, что вы сражаетесь друг против друга вместо того, чтобы сражаться в одних рядах за общее дело. Вы должны последовать примеру храбрых голландцев и швейцарцев: у вас не меньше поводов к восстанию» [1]. «Все зависит от народа, все держится на нем. Стоит ему захотеть, и тирания падет. Все угнетатели живут на продукты народного труда; и не только они, но и все, кто им служит. Если бы народ не поддерживал князей и их прислужников, то они были бы такими же слабыми и незначительными людьми, как и все прочие. У знатных не было бы больше богатств, чем у вас, если бы вы не давали им своего богатства; у них не было бы больше власти, чем у вас, если бы вы не хотели подчиняться их законам. Ваши дети, ваши родные, ваши друзья служат тиранам; без них и без вас они не могли бы обойтись. Они пользуются вашими силами против вас же самих» [2].

Что касается способов борьбы, то Мелье считает законным всякий акт, направленный против тиранов, вплоть до тирано-

---

[1]) Мелье имеет в виду нидерландскую революцию против испанского владычества и швейцарскую—против австрийского.

[2]) Testament, III, 391.

убийства. Иногда у него прорываются прямо кровожадные ноты. «Я хотел бы обладать силой Геркулеса, чтобы истребить эти чудовища несправедливости... Ведь предают суровым наказаниям разбойников, которые грабят на большой дороге. А духовенство, князья и сильные мира заслуживают еще бо́льших наказаний, — это самые злые воры и самые худшие убийцы».

В древности говорили, что старых тиранов не бывает. Люди не были тогда так слабы, чтобы позволять тиранам долго жить и царствовать. Теперь не то. Люди нечувствительно привыкли к рабству, им кажется, что рабство—их естественное состояние. Поэтому - то гордость тиранов все возрастает, их власть становится все невыносимее. Их несправедливость и злоба возрастают вместе с их благополучием. «Где благородные тираноубийцы минувших времен? Где Брут и Кассий? Где убийцы Калигулы?.. Нет у нас более Жаков Клеман и Равальяков,— нет этих великих людей, этих благородных душ, которые шли на смерть за счастье своей родины, которые доблестную гибель предпочитали позорной жизни».

Как видим, Мелье оправдывает тираноубийство и с точки зрения справедливости, и с точки зрения целесообразности. Историк политических идей французского католицизма эпохи реформации Лабитт не совсем прав, когда говорит, что идеи католиков-монархомахов не были восприняты восемнадцатым веком ни с своей религиозной, ни с политической стороны [1]). Скорее именно их идеи, в частности идеи проповедника Лиги Буше, а не идеи протестантов-монархомахов отразились в той апологии тираноубийства, которую мы только что цитировали. Познакомился ли Мелье с теориями монархомахов непосредственно или через руки воспринявших эти теории публицистов XVII века, сказать трудно. Наиболее сильный довод против первого предположения состоит в том, что Мелье ни разу не цитирует монархомахов, тогда как современники известны ему очень хорошо. В том же, что публицистика XVII века была в сильнейшей степени пропитана идеями монархомахов, нет сомнения; чтобы убедиться, достаточно просмотреть хотя бы только те отрывки из этой публицистики (Esprit de Mazarin,

---

[1]) Labitte, 359.

Espion turc и т. п.), которые приведены у Мелье. Но есть доводы и в пользу непосредственного влияния монархомахов. Во-первых, в семинарии Мелье должен был познакомиться с историей французского проповедничества, а следовательно, и с деятельностью Лиги [1]). Во-вторых, весь изложенный нами отрывок «Завещания» удивительно напоминает памфлет проповедника Лиги Буше — De justa abdicatione Henrici tertii. И основная мысль памфлета та же, что у Мелье: всякое частное лицо имеет право, даже обязано убить тирана; и имя Жака Клемана невольно вызывает сопоставление. Даже в деталях, в оборотах речи чувствуется сходство. Если даже все эти совпадения считать случайными, то одно остается несомненным: восхваление героев Лиги, представление о Клемане и Равальяке [2]), как о мучениках за счастье родины, могло перейти к Мелье только от писателей Лиги.

На-ряду с тираноубийством Мелье признает возможной и бескровную борьбу. Истребление тиранов потеряет свое значение, когда народ сознает свое положение и необходимость из него выйти. Народ может пожелать наказать тиранов за причиненные ими несправедливости; но победить их он может без пролития крови. «Чтобы иссушить корни тирании,—говорит Мелье,—достаточно лишить их питательных соков, которые они извлекают из народного труда. Не давайте ничего гордым и бесполезным бездельникам, не давайте ничего монахам и духовенству, не давайте ничего дворянам, которые вас презирают, не давайте ничего тиранам, которые вас угнетают. Пусть ваши дети, ваши родные и друзья перестанут им служить. И вы увидите, как эти люди завянут подобно траве, корни которой не получают соков из земли». Для этого необходимо только отлучить их совершенно от своего общества и смотреть на них, как на отлученных.

Эта идея пассивной революции-бойкота не менее удивительна в устах священника начала XVIII века, чем проповедь международного об'единения угнетенных. Демократически-революционный дух, который проникает книгу Мелье, совер-

---

[1]) Воинствующая католическая организация XVI века.

[2]) Клеман и Равальяк — убийцы королей Генриха III и Генриха IV, представители воинствующей католической партии, враждебной реформации.

щенно чужд социалистической и эгалитарной литературе XVIII века. Мысль о революции, как о средстве улучшить бедственное положение масс, не приходит в голову даже Руссо, этому общепризнанному теоретику демократии. Очевидно, обстановка нищей деревни создавала несколько иные настроения, чем обстановка парижских литературных кругов и парижских салонов. И именно этот демократически-революционный дух делает Мелье особенно близким нам. Конечно, у Мелье нет отчетливой формулировки идеи классовой борьбы, у него нет даже ясного представления о классовом строении общества. В этом отношении даже буржуазные экономисты XVIII века—Кенэ и Тюрго,—дают больше. Но он сознает зависимость поведения различных общественных групп от их групповых интересов, он признает необходимость для достижения социального идеала *борьбы* угнетенных групп с угнетателями. Для него борьба — единственный возможный двигатель исторического процесса. Он не осуждает ее, как многие социалисты-утописты не только XVIII, но и XIX веков,—наоборот, он к ней призывает.

Эти-то точки соприкосновения Мелье с теорией классовой борьбы и привлекли к нему внимание социалистов конца XIX века [1]). Но в XVIII веке социально-политические идеи Мелье не получили широкой известности, так как и Вольтер, и другие издатели этой стороной «Завещания» не интересовались. Время революционного социализма, социализма борьбы, а не мечты, было еще очень далеко.

Насколько был забыт Мелье, как политический писатель, свидетельствует следующий факт. В эпоху Конвента один из решительнейших демократов—Анахарсис Клоотц, предложил воздвигнуть статую Мелье. Но и сам Клоотц, и принявший его предложение Конвент ценили в Мелье лишь его антирелигиозные идеи. Декрет Конвента мотивирован тем, что Мелье был первый священник, отказавшийся от религиозных заблуждений. Если бы Конвент имел представление о подлинном Мелье, то он должен был бы оценить по заслугам, конечно, не социализм Мелье, а хотя бы его вражду к тирании.

---

[1]) Гуго в „Предшественниках новейшего социализма“ и Малон в „Revue socialiste“ t., VIII.

5.

Зная, какую роль отводит Мелье религии в своей социальной философии, мы теперь легко поймем, почему опровержение религии занимает такое место в его труде, почему этой задачей определяется самый план «Завещания».

Часть доводов, приводимых Мелье против христианства, мы уже рассмотрели. Эти доводы можно назвать социологическими и этическими. Всю остальную аргументацию приходится разделить на два отдела. Первый направлен специально против христианства и содержит в себе критику достоверности священных книг, критику христианской доктрины—учения о троичности, о грехопадении, об искуплении—и критику таинств. Второй отдел представляет собою опровержение учений, лежащих в основе всякой религии,—учения о боге и о бессмертии души. Для нас наиболее интересен второй отдел, ибо именно здесь изложены наиболее полно философские взгляды Мелье. Попытаемся их выделить и по возможности систематизировать.

«Богопоклонники утверждают, что сама природа заставляет их признавать бытие единого бога, всемогущего, бесконечно доброго, бесконечно мудрого и совершенного. Им кажется, что великие, прекрасные и удивительные произведения природы могли быть созданы и приведены в порядок, в каком они находятся, только всемогущим существом, и притом бесконечно мудрым и бесконечно добрым. Но так как не существует такого материального и видимого существа, которому они могли бы приписать все эти совершенства, то им приходится создавать в своем воображении существо невидимое и нематериальное. Идея такого существа в соединении с идеей бесконечного совершенства и составляет идею бога.

Бог, таким образом, первая причина всего существующего. Но можно ли считать приведенное рассуждение за доказательство бытия божия? Если мы видим какое-либо совершенное произведение искусства, то его совершенство, несомненно, доказывает существование создавшего его совершенного мастера, ибо мы прекрасно знаем, что оно не могло возникнуть само по себе. Но совершенство произведений природы никоим

образом не доказывает существования какого-либо иного мастера, кроме самой природы: она сама творит все, что мы находим столь прекрасным и удивительным. Рассуждение богопоклонников можно было бы продолжить так: бесконечное совершенство бога доказывает, что он сотворен другим бесконечно совершенным существом, а это существо, в свою очередь... и т. д. до бесконечности. Конечно, это будет смешно и нелепо. Но тогда почему же совершенства мира доказывают, что он сотворен кем-то другим? Одно не более доказательно, чем другое. Можно еще привести такой довод: бог есть то, что он есть сам по себе, и поэтому не нуждается в творце; природа же не может быть такой, как она есть, сама по себе, и потому должна быть сотворена всемогущим богом. Этот довод ничего не стоит. Во-первых, он предполагает доказанным то, что еще требует доказательств. Во-вторых, одинаково легко сказать и про бога, и про природу, что все их совершенства существуют независимо от чего-либо, вне их находящегося. Приходится только из этих двух предположений выбирать наиболее правдоподобное. И, конечно, гораздо больше оснований приписывать необходимое бытие, бытие само по себе, существу реальному, которое находится везде, а не существу воображаемому. Это ясно и очевидно.

К тому же гипотеза бога нисколько не помогает в об'яснении явлений природы. Если трудно представить, что мир существует сам по себе, не имея творца, то еще труднее понять, как творец, называемый богом, мог создать мир из ничего. Творение видимых вещей—не меньшая тайна, чем их естественное образование. Если мы даже представим себе творца в виде существа материального, с чем богопоклонники, разумеется, не согласятся, то и тогда будет непонятно, каким образом такая-то определенная материя может создать другую материю. Почему одной части материи мы должны приписывать творческую силу, а другой—нет? Материя—это всегда материя. Может ли один атом создать другой? Или весь этот мир,—может ли он создать другой мир? Без сомнения, нет. Мы должны помнить, что создавать—значит творить из ничего. Одно материальное существо может произвести другое материальное существо посредством новой комбинации частей существующей материи, но сотворить из ничего—не может. Возьмем теперь существо нематериальное. Действовать — значит дви-

гаться. Но существо, которое не имеет ни тела, ни частей, не может двигаться. Раз оно не может двигаться, оно не может ничего делать, ничего создавать. Следовательно, бог,—существо нематериальное,—не мог создать мир. На это обыкновенно возражают, что духовная субстанция действует не движением своих частей, но духовно—разумом и волей. Но это уже пустые слова, не означающие ничего реального, их совершенно нельзя понять.

Богопоклонники думают, что бог не только сотворил мир, но и непрерывно вмешивается в его жизнь. Ни одно тело,—говорят они,—не может двигаться само по себе, материя не имеет в себе движущей силы. Что же ее приводит в движение? По мнению богопоклонников—воля бога. Даже человеческое тело приводится в движение не волей человеческого духа, а волей божией. Ведь для того, чтобы знать, как двинуть рукой, необходимо знать анатомию, знать, при помощи каких мускулов рука движется. Между тем люди, не знающие анатомии, движутся часто с гораздо бóльшей ловкостью, чем знающие. Ясно, что один только бог, всезнающий и всемогущий, может привести в движение,—и действительно приводит в движение,—человеческое тело.

Вся эта теория основана на том допущении, что нематериальное существо может приводить в движение материю. Это совершенно невозможно. Чтобы каким - бы то ни было образом воздействовать на материю, необходимо ее толкать, к ней прикасаться. А то, что само не материя, что не имеет ни тела, ни частей, что само не может двигаться, никоим образом не может прикасаться к материи, следовательно, не может ее приводить в движение. Затем, чтобы прикасаться к материи, то, что прикасается, должно быть само непроницаемо, как и материя. Духовная сущность не обладает непроницаемостью. Наконец, бог, по признанию его поклонников, совершенно неизменен в своей сущности, в своих намерениях, в своей воле. Такое неизменное существо не может быть причиной изменения, а всякое движение материи есть некоторое изменение, для об'яснения которого приходится допустить изменение в божественных намерениях и в божественной воле. Следовательно, если даже движение материи вызывается не прикосновением, а просто волей бога, то и тогда мы не в силах выбраться из противоречий. А это предположение уже само по себе нелепо

и непонятно. Словом, никакое вмешательство бога в жизнь материального мира—невозможно.

В связи с критикой учения о боге Мелье излагает свою собственную философию. Первый, не подлежащий никакому сомнению, принцип состоит в том, что мир существует реально. Это ясно и очевидно. Быть последовательным скептиком, сомневаться во всем, значит отказаться от света человеческого разума и становиться в противоречие с естественным чувством [1]). На такого человека, если только такие есть, нужно смотреть просто, как на сумасшедшего. Но их нет: всякий, каким бы скептиком он ни был, знает, что есть разница между удовольствием и страданием, между куском хлеба и простым булыжником. Пирронизм — скорее праздная игра ума, чем искреннее убеждение.

Итак, бытие существует. Но если оно существует, то оно и существовало вечно. Оно не могло когда-либо начать существовать. Оно не могло начать существовать само по себе, так как то, что не существует, не может себе дать существования. Оно не могло получать начала от другого бытия, так как, когда бытие не существовало, то не существовало никакое бытие. Это вечное бытие, бытие вообще, и есть сущность всех вещей, ибо ясно, что без него не могла бы существовать ни одна вещь.

Богопоклонники скажут, что это вечное бытие и есть их бог, что материальное и чувственное бытие не вечно, что оно не могло существовать, если бы его не создал бог. Против этого можно привести следующие доводы. Во-первых, предположение о существовании нематериальной субстанции—бога—произвольно и недоказуемо. Во-вторых, если бытие вечно, то вечность скорее можно приписать существу реальному, а не воображаемому. В-третьих, гипотеза творения материального мира нематериальным существом страдает неустранимыми противоречиями. Наконец, бытие должно находиться во всех вещах, как их сущность, из него они возникли и к нему, в конце концов, возвращаются. Материя и есть то, что находится во всех вещах, материя—единственно реальная сущность; следовательно, *бытие есть материя* [2]). Если так, то все,

---

[1]) Testament, II, 324.
[2]) Testament, II, 234.

что было сказано о бытии, приложимо и к материи. *Материя вечна, ее существование не зависит ни от какого другого бытия, она—первопричина всего сущего.* Насколько теория, признающая божество, противоречива и неразумна, настолько эта теория проста, ясна и последовательна.

Материя делима; материя способна к движению и движется. В результате движения различных частей материи возникают новые их комбинации, новые вещи. Все в природе происходит по естественным законам движения материи, все об'ясняется различным сочетанием, конфигурацией и модификацией ее частей. Материя движется сама по себе; никакой внешней причины, вызывающей ее движение, не существует. Мелье признает, что не легко понять, в чем первая причина движения. Но, во всяком случае, отказываясь от попытки об'яснить движение из свойства самой материи, прибегая к содействию идеи бога, мы попадаем в еще худшее положение. Смешно отвергать наиболее вероятное под тем предлогом, что мы не все понимаем, и заменять менее вероятным и еще более непонятным. Ни одного серьезного аргумента против того положения, что движение есть свойство самой материи, привести нельзя.

Основной принцип движения материи—стремление к прямолинейности, так как такое движение самое простое и естественное. Но пространство наполнено материей, и частица, движущаяся по прямой линии, встречает препятствия в своем движении, а потому вынуждена двигаться по круговой. Так образуются вихри материи. Этой формой движения об'ясняется форма земли, солнца, луны и планет.

Влияние теории Декарта [1]) на это об'яснение несомненно, да Мелье и сам указывает на картезианцев [2]), как на своих учителей в этом отношении. Вероятно, тем же влиянием об'ясняется, почему понятие атома, хорошо известное Мелье из Лукреция, так мало им применяется. С другой стороны, так же несомненно незнакомство Мелье с теорией Ньютона: о законе тяготения он не имеет никакого представления. Будь этот закон ему известен, всемирное тяготение заняло бы в его системе то место, которое в системе Лукреция занимает равно-

---

[1]) Французский философ XVII в.

[2]) Картезианцы—последователи Декарта.

мерное падение атомов, оно явилось бы в качестве первой причины движения. Но Мелье, как мы видели, отказывается ее указать. Что теория Лукреция, по своей крайней наивности, была уже для него неприемлема, в этом нет ничего удивительного: при всей ограниченности своих познаний в физике и механике все же он—человек XVII века, прошедший школу картезианства.

Если единственное реальное бытие—материя, то и *человеческая душа,* которая несомненно реальна, которая дает движение и силу человеческому телу, в существовании которой никто не может сомневаться,—*тоже материя* [1]). Мы не можем представить себе реальное существо, которое не имело бы тела и не занимало бы некоторого пространства. Это неудивительно, так как нельзя представить себе бытие, лишенное всех свойств бытия. Поэтому - то все древние философы утверждали, что душа материальна, и только новые провели между телом и духом какую - то грань. В чем же они нашли между ними разницу? Ни мысль, ни желание, ни чувство не имеют протяжения, — говорят они, — они не круглы, не четырехугольны, их нельзя разрезать на части. Из этого они заключают, что сама душа непротяженна. Так у них получаются две субстанции: одна протяженная—материя, другая, только мыслящая — дух. Жизнь души — мышление, жизнь тела— движение.

Так ли силен и неопровержим этот аргумент? Предположим, что мыслит и чувствует материя. Из этого вовсе не следует, что мысль, как и материя, должна быть протяженной и делимой. Движение есть одно из модификаций материи; между тем, движение не есть само по себе нечто круглое или четырехугольное, движение нельзя разрезать на части. Следовательно, вовсе не все модификации материи протяженны. Модификации материи не могут обладать всеми свойствами материи. Если так, то и непротяженная мысль может быть модификацией материи. Пойдем дальше. Сущность души— мысль, жизнь души — мышление, говорят философы. Но мысль, это — действие души; как же она может быть сущностью души? Душа может существовать, не мысля. О чем мыслит душа ребенка во чреве матери? Он ничего не знает,

---

[1]) Testament. II, 273.

так как ничего еще не ощущал. Естественно, что он не может ни о чем мыслить, а душой он, конечно, обладает.

Представление о нематериальности души ни на чем не основано и противоречиво. Но и помимо этого против него можно привести целый ряд доводов. Предполагая нематериальность души, мы встречаем целый ряд затруднений, вытекающих из необходимости об'яснить взаимодействие души и тела. Душа и тело, как две разные субстанции, должны иметь две разные жизни. На самом деле душа и тело образуют единое, живое существо. Тесная связь между ними несомненна для всех философов. Мы мыслим при помощи нашего мозга, видим при помощи глаз, чувствуем страдание или удовольствие всем своим телом. Отнимите у вас все органы, и что́ останется от нашей жизни? Где будут наши мысли, наши страдания и наслаждения?—Конечно, их не будет вовсе. Различные модификации материи тела вызывают в душе те или иные мысли. Разве это возможно, если душа и тело различны по самой своей субстанции? Как может материальная субстанция действовать на духовную? И, наоборот,—духовная на материальную? Все эти затруднения чувствуют защитники нематериальности души. И чтобы выйти из них, прибегают к гипотезе еще более непонятной, прибегают к тому, что всегда их выручает,—к богу.

*То, что мы называем душой, есть,* по мнению Мелье, *лишь некоторое количество очень тонкой, легкой и подвижной материи* [1]; будучи смешана известным образом с более грубой материей, она образует органическое тело, которому своим непрерывным движением дает жизнь и чувствительность. Ближе проникнуть в ее природу очень трудно. Мышление происходит в материи нашего мозга. Но это не есть определенное количество материи, это — некоторое свойственное ей внутреннее движение, некоторая модификация материи. Однако нельзя сказать, что живет и мыслит материя вообще. Нет, живет и мыслит человек, точно так же, как болеет и голодает человек, а не материя. Камень, кусок дерева или кукла не живут и не мыслят. Мыслить и чувствовать может лишь существо одушевленное, т.-е. одаренное особой, дающей жизнь материи душой.

---

[1]) Testament, III, 364.

Бессмертие души Мелье категорически отрицает. Прежде всего, душа способна к изменениям, меняются мысли, чувства, желания. А все, что может изменяться, доступно разрушению. Затем невозможно себе представить, куда денется душа после смерти тела? И в чем будет состоять ее жизнь без тела? Предположить же, подобно Пифагору, что душа переселяется из одного тела в другое, совершенно нелепо. Это—безумные бредни, а не мудрость. Наконец, если душа материальна, то она должна разрушаться вместе с разрушением остальной материи тела. Так как эта материя особенно легкая и подвижная, то, вероятно, она, освободившись от тела, рассеивается в воздухе, подобно пару или подобно пламени тухнущей свечи.

Нетрудно догадаться, откуда заимствовал Мелье основы своей теории души. Тем более, что он посвящает даже отдельную главу цитатам из своего учителя. Этот учитель,—все тот же Лукреций. Из теории Лукреция Мелье удаляет лишь понятие атома. Душа—тонкая материя; ощущение и мышление—формы движения; мыслит не материя, а живой организм; после смерти душа исчезает подобно пару—все это взято у Лукреция в совершенно неизмененном виде. Только в постановке вопроса о взаимодействии души и тела чувствуются более новые, картезианские мотивы, да еще положение о чувственном происхождении познания непосредственно заимствовано у Монтэня.

Мелье приписывает мышление и чувствование тому же началу, которое дает и жизнь. Из этого необходимо вытекает признание одушевленности животных и растений как живых организмов. Мелье готов допустить, что растения могут даже мыслить. Но особенно подробно останавливается он на душе животных и опять-таки — под влиянием картезианства. Не желая признать за животными права на обладание душой в спиритуалистическом смысле и в то же время не допуская, чтобы сама материя могла чувствовать и мыслить, картезианцы приходят к совершенно абсурдному выводу,—говорит Мелье. Животные, по их мнению, ничего не чувствуют: они едят, не испытывая удовольствия, кричат, не испытывая страдания, ничего не желают, ничего не боятся и т. д.

Животные не могут выражать своих чувств на языке, понятном для нас,—это правда. Но из этого нельзя заключить, что они не имеют чувств. Идя таким путем, мы, пожалуй, в

конце концов, заявим, что ирокезы и японцы тоже лишь бездушные машины. На самом деле животные имеют свой естественный язык, они понимают друг друга, если принадлежат к одному виду, они зовут друг друга, отвечают друг другу. Мало того, у них есть общественная жизнь. Они знают друг друга и разговаривают между собою. И. т. д., и т. д. И все это делают бездушные машины? Предполагать это — чистейшее безумие, и сторонники таких взглядов заслуживают не опровержения, а насмешки.

Недаром Мелье так усердно занимается критикой этого пункта картезианской философии. Она важна для него не столько сама по себе, сколько как сильный аргумент против спиритуализма. Мир животных — это позиция, добровольно сданная Декартом материализму. Животные, по учению Декарта, не обладают душой, они—целиком материя. Стоит доказать, что они чувствуют, и получается неизбежный вывод: чувствует материя. Доказать же это не так трудно, и очень соблазнительно воспользоваться таким легким способом победить противника, обратив в свою пользу его же собственную аргументацию.

Ощущение есть некоторое специфическое движение материи. Но как же происходит, что это движение сознается как ощущение? Мелье понимает возможность такого вопроса, но даже не пытается на него как-либо ответить, ссылаясь на непознаваемость процесса познания. «Не следует удивляться,— говорит он,—что для нас остается непонятным, как такая-то и такая-то модификация материи вызывает у нас такое-то и такое-то ощущение [1]). Наше познание приспособлено к познаванию внешнего мира, а не к познаванию самого себя. Для пояснения своей мысли Мелье приводит такое сравнение. Глаз устроен так, чтобы им можно было видеть то, что находится вне его, но видеть самого себя он не может. Точно так же принцип познания не может быть доступен самому же познанию. Превращение модификации материи в ощущение и есть такой непознаваемый принцип познания. Мы совершенно не можем понять, каким образом в нас образуется какая-либо мысль. Самая маленькая наша мысль представляет собою пора-

---

[1]) Testament, III, 149; выражение не совсем удачное для материалиста.

зительное и непостижимое явление. Мы не можем понять ее возникновение, потому что она служит не для самопознания, а для познания других вещей.

Чтобы закончить изложение философских идей «Завещания», нам необходимо остановиться еще на аргументах, приводимых Мелье против бытия божия. Эти аргументы тесно связаны, с так называемыми доказательствами бытия божия, помещаемыми во всех катехизисах. Понятно, что необходимость полемизировать со схоластиками заводит самого Мелье в дебри схоластики. Мы за ним туда не последуем. Но один аргумент имеет самостоятельное значение и очень важен для понимания того процесса, который превратил христианского священника в воинствующего материалиста. Это — как бы связующее звено между чисто - философскими и социальными идеями Мелье.

В мире вообще и в человеческой жизни, в частности, царит зло, как физическое, так и нравственное: пороки, злоба, страдания и болезни, мучительная смерть. Невозможно допустить, чтобы всеблагий и всемогущий бог, создавая мир, пожелал страданий для своего собственного творения. В таком случае как же примирить эти несомненно существующие страдания с его благостью? Для разрешения этого противоречия богопоклонникам приходится прибегать к теориям, оправдывающим зло мира какими-то особенными целями бога. Впрочем, иногда они просто заявляют: пусть человек восхищается тем, что он понимает, и молчит по поводу того, чего не понимает. Основное положение всех оправдывающих зло теорий состоит в том, что бог терпит зло, чтобы из него извлечь добро. «Melius judicavit,—говорит Августин,—de malis bona facere, quam mala nulla esse permittere». В чем же состоит то благо, которое извлекается из зла? Зло—страдания. Страдания посылаются Богом грешникам в наказание за грехи, а праведникам для испытания их добродетели. За страдания все будут вознаграждены в будущей жизни. Эти рассуждения, — говорит Мелье, — не имеют никакой цены. Ложно уже основное положение, ибо non sunt facienda mala, ut eveniant bona. Всемогущий бог мог бы дать людям все блага, не прибегая к помощи зла. Вместо того, чтобы наказывать грешников страданием и таким путем приводить их к благу—исправлению, всемогущий бог мог бы совсем уничтожить самый грех. Почему богопоклонники говорят, что бог

гневается на грехи людей, если он сам творит это зло для высшего блага? Сверх того, наказание не имеет смысла, так как в большинстве случаев страдания делают людей не лучше, но хуже. Наконец, если даже допустить, что существуют какие-то блага будущей жизни, то и тогда нужно признать, что эти блага вовсе не необходимо связаны с страданиями, как вознаграждение за них, но могли бы быть даны богом и без предшествующих страданий. И люди в глубине души никогда не могут примириться с этой теорией, так как они всегда молят бога об избавлении от страданий. Если еще можно примириться со страданиями грешников, то страдания людей невинных и добродетельных ничем не могут быть оправданы. Тем более, что блага будущей жизни—чистейшая фантазия.

Последний довод, приводимый богопоклонниками в оправдание зла, состоит в том, что зло, царящее в мире, дает возможность проявиться во всей полноте справедливости и милосердию божию. Это возмущает Мелье. Что можно сказать о враче, который, чтобы показать свое искусство врачевания, начал бы распространять заразительные болезни? А такой довод приводит вполне серьезно апостол Павел в своем послании к римлянам.

Итак, все эти теории—софистика. Можно еще себе представить, что люди, не обладающие всемогуществом, прибегают иногда к злу, чтобы достигнуть блага, напр., к кровопусканию для излечения от болезни. Но бог всемогущий и всеблагий не мог допустить в созданном им мире малейшего зла, тем более страдания невинных. Следовательно, *если существует зло, то нет бога* [1]).

Мы сказали, что видим в этом аргументе связующее звено между философскими и социальными идеями Мелье. Уже неоднократно нам приходилось указывать, что страдание оскорбленного нравственного чувства, ненависть к царящей в мире несправедливости составляют основной тон «Завещания». Ближайший, непосредственный источник этого страдания — окружавшая Мелье жизненная среда: социальный и политический строй современной ему Франции. Против них и борется Мелье главным образом. Если бы он был менее цельным человеком и менее последовательным мыслителем, то, быть

---

[1]) Testament III. 267—268.

может, на этом бы и остановился. Но его мысль неуклонно продолжала работать в том же, раз данном, направлении. Религия покровительствует общественному неравенству, санкционирует зло—следовательно, она не может быть истиной. Надо пересмотреть ее принципы, воспринятые верой, с точки зрения человеческого разума. Бог терпит зло и несправедливость, бог даже создал весь пропитанный несправедливостью мировой порядок,—само понятие бога, как существа всесовершенного, рушится. Надо пересмотреть доказательства бытия божия с той же точки зрения. И Мелье проделывает с помощью того философского багажа, какой у него имеется, разрушительную критическую работу как над христианством, так и над основными принципами всякой религии. Вместе с ними он отвергает и спиритуализм, так тесно с ними сросшийся, берущий их под свою философскую защиту.

Разрушив до основания свое официальное миросозерцание, Мелье неизбежно должен был притти к его противоположности—к материализму. Только эта система была совершенно свободна от всех тех фантомов, которые он отверг бесповоротно, только она отрицала до конца всякие религиозные представления. Следовательно, только в ней могла заключаться для него чистая истина. Основы материалистической системы были перед ним в готовом виде—«О природе вещей» Лукреция. Влияние философской мысли древности чувствуется у Мелье на каждой странице. Оставалось лишь развить и переработать эти положения древнего материализма в духе картезианства, школу которого Мелье недаром прошел. Конечно, не в духе метафизики Декарта, а в духе его натурфилософии.

Среди французских мыслителей XVIII века немало материалистов, немало решительных противников христианской церкви и религии вообще. Мелье один из самых ранних, но далеко не из самых крупных в их среде. Но большинство из них стоит всецело на почве буржуазного строя в своих социально-политических взглядах. Среди французских политических писателей XVIII века немало социалистов. Некоторые из них создали системы, гораздо более обстоятельные, чем система Мелье. Но большинство из них стоит всецело на почве самого грубого утопизма, совершенно не понимает ни движущих сил истории, ни способов осуществления социализма. Только у

Мелье коммунизм и материализм сливаются в стройное и последовательное учение. Только у Мелье коммунизм сочетается не с морализующим утопизмом, а с революционной идеей международной классовой борьбы. Это удивительное для XVIII века соединение делает из бедного деревенского священника, принесшего себя в жертву своей любви к народу, истинного и близкого предшественника революционного и материалистического социализма наших дней.

---

## II.

# Морелли.

### 1.

Имя *Морелли* не пользовалось популярностью даже в XVIII веке, даже в те годы, когда писались и распространялись его книги. Значительнейшее его произведение — «Кодекс природы»,—было опубликовано в 1755 г. анонимно и долго, вплоть до XIX века, приписывалось Дидро. Еще меньше знают *Морелли* сейчас. Между тем в истории социализма ему должно быть отведено несомненно видное место.

*Морелли* заслуживает внимания и изучения прежде всего как учитель *Бабефа* и «равных». Идейные корни бабувизма—в учении *Морелли,* несмотря на все изменения, внесенные бабувистами в это учение. Коммунисты-практики, отделенные от учителя великой революцией, конечно, должны были известным образом приспособить к опыту и к потребностям своего времени несколько старомодного просветителя середины века. Но они во всяком случае теснейшим образом к нему примыкают, и сами этот факт в полной мере признают [1]). Этого, однако, мало. *Морелли* интересен не только как учитель следующего поколения коммунистов, передающий *Бабефу* моровскую традицию. Он важен для истории социализма, как типичнейший представитель определенного этапа в развитии социалистической теории, как чистейший выразитель рационалистического социализма.

Для рационализма в области общественной философии характерно противоположение разумного порядка — неразум-

---

[1]) Бабеф ссылается на „Дидро“ и на его „Кодекс природы“ в своей защитительной речи; Дидро для него—„вождь равных“.

ному. Существует некий порядок, соответствующий естественным потребностям человека,—человека вообще, независимо от условий времени и места. Этот порядок может быть установлен, «открыт» разумом, выведен им из природы человека. Это и есть разумный или иначе—естественный строй. Но человек не живет в условиях естественного строя. По неразумию, по ошибке разума он уклонился от велений природы. Существующий общественный строй неестественен и неразумен, он—плод человеческого неведения. Для того, чтобы от него освободиться, необходимо, чтобы свет разума рассеял тьму этого неведения. Чтобы истина победила, нужно только ее открыть и распространить среди людей. История человечества складывается из ошибок человеческого разума и его открытий.

Элементы этой рационалистической концепции мы можем найти у всех представителей социалистической мысли, начиная с *Т. Мора* и кончая утопистами первой половины XIX века. Для *Т. Мора* окружающий его общественный строй неразумен и нецелесообразен. Задача его обновления—одновременно задача просвещения, общественный идеал—система, соответствующая природе человека. С другой стороны, и для *Фурье* его общественный закон — открытие просвещенного разума, его план преобразования соответствует природе человека и основным силам, управляющим человеческим поведением и им, *Фурье*, впервые установленным. Таким образом, рационализм составляет основной тон всей социалистической мысли домарксовского периода. Но отдельные ее представители проникнуты рационализмом далеко не в равной мере. Чем ближе к средине XIX века, тем явственнее звучит в их построениях нота исторического реализма, торжествующая над рационализмом у сен-симонистов, причудливо сплетающаяся с ним у Фурье. Однако, те или иные оговорки к рационализму мы можем найти и гораздо раньше: даже у *Мора*, даже в «рационалистическом» XVIII веке.

Для *Мора* существующий строй—неразумный, нецелесообразный строй. Но он знает в то же время, что этот строй выгоден определенным общественным группам, которые пользуются всеми средствами, чтобы его увековечить, что законы—это хитросплетения, придуманные богатыми от имени государства, что препятствием к осуществлению разумного строя является не только невежество, но и интерес власть имущих.

Еще более ясно сознание противоречия общественных интересов у *Мелье*, писателя начала XVIII века. И для него корень зла—в невежестве людей, позволяющем им верить в то, что не соответствует разуму. Но этим невежеством воспользовалась и продолжает пользоваться в своих корыстных целях определенная группа обманщиков. Чтобы покончить с царящей в мире несправедливостью, мало просвещения: оно необходимо, но недостаточно. Нужна еще борьба, борьба угнетенных против угнетателей, которые добровольно не сдадут своих позиций.

У *Морелли* мы таких оговорок не встретим; ему чуждо понимание, хотя бы инстинктивное, реальных движущих сил общественного развития. Это не делает чести его наблюдательности, но это придает его теории исключительную стройность и последовательность, делает ее исключительно удобной для изучения в качестве образчика рационалистического социализма.

Общественная теория *Морелли* есть теория естественно-правовая. Естественное право, это детище рационалистического миросозерцания, было к XVIII веку совершенно вылущено из права божественного, в лоне которого оно несомненно зародилось. К эпохе *Морелли* оно отлилось уже в совершенно законченную, классическую форму. Естественный человек—естественное право—естественное состояние, все эти этапы не раз уже были пройдены рационалистической общественной мыслью. Исходный пункт теории—представление о человеке, каким он выходит из рук природы, о человеке свободном от всех условностей того или иного общественного строя, об естественных свойствах такого человека и о связанных с ними естественных его правах—был, можно сказать, почти бесспорным, почти общепринятым. Иначе подходить к анализу общественных явлений было в середине XVIII века почти невозможно. Очень широко распространено было также и историческое воззрение, связанное с этими теоретическими предпосылками, воззрение, согласно которому жизнь человечества началась с естественного состояния, когда человек жил, повинуясь лишь нормам естественного права, воззрение, согласно которому это счастливое состояние было утрачено человеком с переходом его к нормам положительного права, порывающим с природой и ее велениями. Эта идея естественного состояния, являющаяся рационалистическим вариантом старинной идеи золотого века в прошлом человечества, была с полной отчетли-

востью формулирована *Гроцием* и уже в начале XVIII века имела достаточное количество отражений во французской литературе, начиная от теоретических рассуждений и кончая беллетристической разрисовкой «доброго дикаря», противополагаемого испорченному культурой европейцу. *Морелли*, приступая к анализу общественных отношений, имел перед собою, таким образом, пути, уже достаточно проторенные.

«Природа нравственного порядка едина, постоянна и неизменна»,—таков основной принцип общественной теории Морелли. Законы природы человека никогда не меняются. Правда, факты говорят об изменчивости нравов диких и цивилизованных народов. Но это отнюдь не значит, что происходит изменение в их природе; это означает лишь, что некоторые народы удаляются от ее правил, тогда как другие остаются им верны. Портятся нации, но не природа. «Человек удаляется от истины, но истина не уничтожается». И всякий народ может быть приведен в согласие с природными законами, если он будет точно соблюдать то, что природа требует [1]). Задача законодателя—найти положение, при котором человек наименее уклонялся бы от природы, сделать надлежащие выводы из ее законов. Человеческое общество, чтобы быть счастливым и нравственным, должно жить по кодексу природы.

Такое состояние общества представляет собою не только нечто искомое. Это—совершенно реальная фаза в истории человечества, ее начальный пункт. Естественный человек, человек, живущий по законам своей природы,—это первобытный человек. Он вышел из рук природы беспорочным, его инстинкты, его естественные потребности должны были вести его, и действительно вели, не к злу, а к благу. У человека нет ни прирожденных идей, ни прирожденных склонностей. «Первый момент его жизни находит его погруженным в полное безразличие». Но он тотчас же выходит из этого безразличия под давлением слепого, животного инстинкта самосохранения. «Природа устроила наши потребности в премудром соотношении с нашими силами». Если бы потребности находили свое удовлетворение без всякого напряжения сил человека, то человек оставался бы в первоначальном состоянии, у него не было бы никаких стимулов к развитию. «Он не нуждался бы в

---

[1]) Code de la Nature, в издании Collection des économistes, 1910, стр. 23

высшем просвещении, чем животный инстинкт, он был бы не более общественным, чем животные». В действительности природа устроила человека так, что его потребности всегда немного превосходят пределы его способностей. Этот столь же простой, сколь удивительный механизм был как бы специально создан для того, чтобы создать из человеческого рода наиболее прекрасное сочетание. Слабость, недостаточность сил отдельного человека, толкала его к об'единению с другими людьми. Человек, видя, что он не может своими средствами вполне удовлетворить свои потребности, начал искать сближения с себе подобными, чтобы в совокупных действиях, в общественности, найти недостающую ему силу. Человек неизбежно должен был стать существом *общественным* [1]).

Равенство потребностей и разнообразие способностей должны были закреплять общественный дух, солидарность в человечестве. Первое подсказывало идею равенства прав, второе усиливало сознание пользы об'единения усилий. Чтобы ничто не смущало этой солидарности, природа дала человечеству в *неделимое общее владение* землю, плодами которой все имеют *равное право* пользоваться. Естественный человек не знает частной собственности. «Мир, это — стол, достаточно снабженный для всех пирующих; яства его частью принадлежат всем, потому что все испытывают голод, частью только некоторым, потому что другие насыщены. Но никто не является его абсолютным хозяином и не имеет права притязать на такое положение». Такое естественное состояние не только факт отдаленного прошлого. Людей, свято соблюдающих эти священные законы общей матери-природы, можно найти и сейчас,— утверждает *Морелли*. Их он видит в тех самых северо-американских племенах, идеализация «естественного» быта которых так широко распространена во французской литературе XVIII века, начиная от отцов-иезуитов, посещавших Новый Свет в качестве миссионеров, и кончая Руссо [2]).

«Почти все народы,—говорит *Морелли*,—имели или имеют еще и теперь представление о золотом веке». Таким золотым веком и был в действительности тот век, когда человек жил в характеризованной выше изначальной общественности. Как

---

1) Code, 12—13.
2) Code, 23.

же произошел переход от этого первоначального общественного строя, основанного на равенстве и общности, к существующему строю, основанному на неравенстве и частной собственности? Как произошло отпадение человечества от природы?

Золотой век—век первобытной невинности. Человек живет в коммунизме, не сознавая того, что это—наилучший возможный для него строй, и в этой *несознательности* его—единственный недостаток, делающий возможной его порчу [1]). Размышляя над непосредственными «физическими» причинами порчи человеческих обществ, которые, конечно, не имели бы значения без указанной духовной причины,—несознательности,—*Морелли* видит их в размножении человечества и его последствиях. «Всякий народ, каким бы многочисленным он ни стал, обязан своим происхождением одному или нескольким об'единившимся семействам». Пока эти семейства не велики, они подчиняются естественной и мягкой власти отцов. Единственные законы в этот патриархальный период—законы родственной привязанности и нежности. Отец наделяет всех общими благами и ничего не присваивает себе в собственность. Так управляются народы Америки, так управлялись древние скифы (ссылка на скифов устанавливает непосредственную связь между теорией естественного состояния *Морелли* и соответственными древнегреческими теориями: в классической литературе, особенно в римской, *Морелли* вообще обнаруживает значительную начитанность). Нужды в писаных законах эти народы не знают. Но по мере роста размеров народов, по мере роста числа членов семейств, связывавшие их родственные чувства и покоившаяся на этих чувствах власть отцов неизбежно должны были ослабевать. Еще скорее разлагались общественные связи патриархального периода в тех случаях, когда народу, под давлением роста населения, приходилось переселяться на новые места. Старый порядок разрушался, на его место не становился новый, человечество неизбежно должно было вступить в период смут и раздоров, выход из которого был только в создании новой власти, новых учреждений, основанных уже не на чувствах, а на точных законах [2]).

---

[1]) Code, 64.

[2]) Code, 34—35.

Здесь-то и была совершена величайшая ошибка в истории человечества. Народы или, вернее, те законодатели, которым они доверили создание новых учреждений, совершенно не поняли стоявшей перед ними задачи. Законы должны были стремиться к одной цели — к восстановлению разрушенного естественного порядка, разрушенной первоначальной общественности. Частные постановления должны были явиться как бы выводами из общего закона природы, во всяком случае должны были с ним согласоваться. *Морелли* пытается представить наглядно, что делал бы *мудрый законодатель* в таких условиях. Для этого он отправляет своего гипотетического мудреца в Америку и заставляет его законодательствовать для американских охотничьих племен.

Конечно, этот мудрец постарается научить дикарей новым для них искусствам и ремеслам. Он раз'яснит им всю пользу земледелия и скотоводства, все их преимущества над охотой и рыбной ловлей, которыми они добывают себе средства существования. Но охотничьи племена считают всю землю племени общим достоянием. Будет ли законодатель советовать им разделить ее на отдельные участки для обработки? Конечно, нет. Он позаботится о том, чтобы сохранить естественную общность земли, на которой основывается их общественность. «Лишь бы только он не устанавливал раздела ни произведений природы, ни произведений человека,—и все будет благоприятствовать его планам». Переход к новым способам производства потребует, конечно, ряда новых, более детальных норм, его регулирующих. Нужно будет определить количество предметов всякого рода, необходимых для удовлетворения потребностей всех членов общества. Нужно будет определить степень полезности разных профессий. Нужно будет определить время работы и количество продуктов для каждого трудящегося. Нужно будет распределить работу между отдельными группами в зависимости от их способностей. Все это будет, конечно, необходимо. Но не будет никакой необходимости в установлении частной собственности, которая вовсе не является условием перехода от варварства к культуре [1]).

В таком обществе, которое, совершенствуясь, сохраняет в то же время незыблемым принцип общности имущества, не

---

¹) Code, 24—25.

будет места всем обычным в прочих обществах смутам, политическим превратностям и тирании. Безразлично, каково будет его политическое устройство. Народ может сохранить демократию, т.-е. власть отцов семейств; может ввести аристократию, т.-е. передать власть мудрым; может создать монархию, т.-е. вручить направление политического механизма одному. Даже самая опасная из этих форм,—монархия,—никогда не выродится в тиранию, если в обществе не будет частной собственности [1]). «Кто вздумает захотеть властвовать там, где нет собственности, внушающей желание покорять себе других? Не может быть тиранов в том обществе, где власть выражается исключительно в обязанностях и в самых утомительных заботах» [2]).

Такие перспективы раскрываются пред обществом, законодатели которого правильно поняли свою задачу—регулировать жизнь общества в согласии с основными законами природы. В действительности такого *понимания* у первоначальных законодателей не было. Законы должны были устранить злоупотребления, уничтожить укоренившиеся в переходный период пороки, восстановить первоначальный чистый закон общественности и сделать из него необходимые частные выводы. Вместо того, они взяли отношения людей такими, какими они уже были в эпоху смут, попытались лишь внести в эти отношения, далеко ушедшие от отношений естественных, некоторое равновесие, без которого не может существовать общество. Так, благодаря невежеству первых законодателей, получились искусственные и случайные законы, противоречащие «вечному закону, из которого они должны были бы черпать свою силу».

Рост населения разорвал узы родственных чувств, переселения расстроили общность владений, между отдельными семьями возникли различия. Законодатели, вместо того чтобы бороться с этими бедами, с этими нарушениями законов природы, закрепили навсегда разрыв общества с природой, установив *частную собственность.* Между тем, частная собственность—это источник и причина всяческих общественных зол, summi materia mali, как выражается *Морелли.*

Мы переходим здесь от прошлого к настоящему, от теории возникновения и развития человеческого общества к крити-

---

[2]) Code, 51.
[3]) Code, 25.

ческому анализу существующего общественного строя, основанного на частной собственности. И нужно сказать, что эта часть системы *Морелли* гораздо менее интересна. *Морелли* меньше всего экономист, круг его экономических знаний весьма и весьма ограничен даже в сравнении с другими писателями той же рационалистической школы социализма, вообще не сильной в экономике. XVIII век знает ряд попыток выяснения отрицательных экономических и социальных последствий института частной собственности. Некоторые из них,—например, теория *Н. Ленге*,—уже предвосхищают построения послереволюционные. То, что дает в этом отношении *Морелли*, занимает среди этих попыток одно из последних мест. В своей критике существующего *Морелли* прежде всего моралист, для него важны прежде всего моральные последствия ухода человечества от природы, моральное разложение, вызываемое частной собственностью.

Нельзя говорить о пороках естественного человека. Даже эгоизм, эта «стоглавая гидра», представляет в порядке природы только невинное желание сохранить свое бытие. Человек становится порочным лишь тогда, когда порывает с природой. В сущности говоря, есть только один порок—*жадность*. Это—основание и проводник всех пороков. «Анализируйте тщеславие, фатовство, гордость, честолюбие, лживость, лицемерие, злодейство... все они разрешатся в этот тонкий и опасный элемент: в желание овладеть» [1]). Ясно, что желание владеть, жадность могла возникнуть только там, где возможен частный интерес, там, где существует частная собственность. Следовательно, в частной собственности приходится видеть причину всех моральных недостатков, свойственных человечеству. С этими моральными недостатками связаны для *Морелли* и недостатки политических систем. Для него, как и для другого мыслителя XVIII века, вообще чрезвычайно ему близкого,—*Мабли*,—мораль и политика в сущности одно и то же. Везде, где существует частная собственность, правит одна сила: личный интерес. И там, где она правит, тщетно искать какой-то совершенной формы, обеспечивающей человечеству свободу. Каково бы ни было правительство, каковы бы ни были законы, положение остается одинаковым, если не подрезаны самые

---

[1]) Code, 16.

корни личного интереса, если не уничтожена частная собственность [1]).

Дальше этого указания на личный интерес, как на силу, господствующую над личными политическими отношениями, Морелли не идет. Конечно, у него есть общая характеристика положения богатых, праздных и пресыщенных, и бедноты, которую интерес вынуждает работать сверх сил и жить впроголодь [2]). Но эта характеристика составляет обычный для литературы XVIII века трафарет, в ней совсем нет конкретных черт, сколько-нибудь своеобразных и интересных. Повторяем, Морелли осуждает общественные отношения как моралист. Моралист не может не вынести существующему строю самого сурового приговора. Моралист, видящий все зло окружающего мира, не может не призвать человечество назад, к естественному состоянию, к повиновению простым законам природы. Но экономические отношения сами по себе представляют для него интерес второстепенный.

2.

Общественная теория *Морелли* не безнадежна. Мы знаем, как пессимистически смотрел на будущее европейских обществ Руссо, для которого их социальное обновление так же невозможно, как возврат старца в юношеский возраст. Мы знаем, что к столь же пессимистическому прогнозу приходил и *Мабли*, учение которого о развитии человеческих обществ почти полностью воспроизводит изложенное нами выше учение *Морелли*. *Морелли*, в противоположность *Руссо* и *Мабли*,— оптимист, и его оптимизм тесно связан с его последовательным рационализмом.

*Мабли* не верит в возможность возврата человечества к естественному состоянию. Он рассуждает так. Естественный коммунизм был возможен потому, что в естественном человеке были общественные качества и не было страстей. Возникновение частной собственности и частного интереса извратило природу человека, превратило его естественные свойства в жестокие страсти. Против страстей же бессильны доводы разума. «В обществе с земельной собственностью, с неравенством ни

---

[1]) Code, 48.
[2]) Basiliade, II, 47—77.

один порядок не может казаться всем наилучшим. Общество разделено на классы, а классы имеют враждебные интересы» [1]). Нельзя убедить бедного в том, что его бедность естественна и необходима, нельзя убедить богатого, что он должен отказаться от своего богатства. Страсти—наши господа, а не логическая очевидность [2]). Следовательно, в деле преобразования общества нельзя рассчитывать на просвещение. А так как *Мабли*, с другой стороны, не видит в обществе таких страстей, которые вели бы к коммунизму, то он и приходит к своему безнадежному выводу. Элементы реализма в его теории делают его с неизбежностью пессимистом.

В теории *Морелли* эти элементы реализма отсутствуют. Он знает—мы это видели,—что частная собственность порождает личный интерес и вытекающие из него пороки. Но превыше всего для него сила разума. Как недостаток разумного понимания, недостаток просвещения обусловил *ошибку* первоначальных законодателей, установивших частную собственность, так успехи разума, успехи просвещения дадут возможность эту ошибку исправить и вернуться к естественному строю. На этом положении Морелли строит чисто рационалистическую теорию прогресса. Прогресс,—говорит он,—всеобщий закон природы. «Я чувствую последовательное развитие во всех явлениях вплоть до крыла мошек; я испытываю и чувствую прогресс своего разума; я могу сказать с полным основанием, что по чудесной аналогии существуют благоприятные изменения и в области морали—законы природы, несмотря на их силу и кротость, лишь постепенно приобретают полную власть над человечеством» [3]).

В начале своей жизни народы чувствовали только необходимость общества, но они не знали,—я уже на это указывал,—какое общество является наилучшим. Они пользовались всеми благами естественного состояния, не размышляя о нем. Только пройдя через тысячу испытаний, человеческий разум мог открыть, что нет более счастливого состояния, чем состояние чистой природы. Для того, чтобы убедиться в этом, чтобы перейти от бессознательного золотого века к сознательному,—

---

[1]) *Mably*, Doutes sur l'ordre naturel, 38.
[2]) *Mably*, ibidem, 48.
[3]) Code, 63.

а только сознательность и может придать прочность общественному строю,— человечество должно было пройти через тысячи испытаний. Бедствия эпохи варварства показали людям цену их естественного состояния. Они пытаются приблизиться к этому состоянию посредством законов, сначала несовершенных, затем все более и более целесообразных. Одни законы сменяют другие. Пройти через разные формы правления, разные системы, было необходимо, чтобы люди поняли, в чем их истинное благо. Но рано или поздно этот опыт об'единит все голоса в пользу природы. «Очистившийся разум привыкнет прислушиваться к ее урокам и повиноваться всегда ее внушениям». Так по ступеням испытаний поднимается человечество от коммунизма бессознательного к коммунизму сознательному.

Мы уже знаем в общих чертах, каковы основы этого разумного коммунистического строительства. Коммунистическое общество должно представлять собою единое хозяйственное целое, руководимое единым хозяйственным планом, учитывающее потребности всех членов общества и распределяющее между ними труд. Коммунизм *Морелли* носит централистический характер. Он предполагает сложную хозяйственную организацию с далеко идущим разделением труда и иерархией хозяйственного управления. Эта централистическая концепция господствует в «Кодексе природы», хотя в более раннем его произведении— «Базилиаде», мы находим известные уклонения в сторону коммунизма общинного, дробящего общество на мелкие, самодовлеющие хозяйственные единицы по тысяче человек в каждой [1]). Общей характеристикой коммунизма *Морелли*, однако, не ограничивается. Он дважды возвращается к более детальному изображению построения коммунистического общества: в первый раз—в «Базилиаде», второй раз—в четвертой книге «Кодекса природы».

Изображение, данное в «Базилиаде», не представляет большого интереса ни по форме ни по существу. Это—довольно обычная для литературы XVIII века утопия, прибавляющая мало нового к более ранним утопиям XVI—XVII веков. Гораздо интереснее изображение «Кодекса». Конечно, и здесь основные мысли взяты в готовом виде, если не непосредственно у *Т. Мора*

---

[1]) Basiliade, I, 107.

и *Кампанеллы,* которых *Морелли,* может быть, и не знал, то у многочисленных перелагателей и подражателей «Утопии» и «Города солнца». Однако, эти старые мысли изложены у него впервые не в форме рассказа о строе, где-то, в какой-то фантастической стране осуществленном, а в новой форме готовых, разбитых по статьям проектов законов. И эти проекты не остались без влияния: они несомненно дали теоретическую основу и послужили образцом для тех законов, которые составляли заранее на случай успеха своего заговора *Бабеф* и его товарищи [1]). Более того: самыми разнообразными путями проекты *Морелли* перешли и в позднейшую коммунистическую литературу, которая сплошь и рядом пользуется ими не только не указывая, но вероятно и не сознавая своего источника.

Принципы строя, соответствующего повелениям природы, формулированы у *Морелли* в трех «священных законах» [2]). Первый из них отменяет частную собственность, но здесь же делается оговорка, чрезвычайно характерная для *Морелли* и его времени. В виде исключения сохраняется частная собственность не только на предметы непосредственного потребления, но и на предметы, необходимые «для повседневного труда». Таким образом, очевидно, орудия ремесла сохраняются в частной собственности ремесленника. Напомним, что и *Т. Мор* в своей «Утопии», об'являя войну частной собственности и заставляя утопийцев, во избежание развития собственнических инстинктов, каждые десять лет менять свои жилища, умалчивает о том, составляли ли орудия труда городских жителей общественную или частную собственность. Как *Мор,* так и *Морелли* склонен приравнивать в этом отношении орудия ремесла к предметам потребления. И здесь нет, разумеется, ничего удивительного: оба отражают в своих идеальных построениях реальные отношения своего времени, тот уровень техники, при котором в большинстве отраслей производства орудие труда непосредственно связано с личностью трудящегося. Только эпоха промышленного капитализма разорвала

---

[1]) Конечно, законы бабувистов более детально разработаны и более практичны. „Равные“ предполагали ввести их в действие на другой день после переворота. *Морелли* не мечтает о скором осуществлении своего „Кодекса“ и потому дает в сущности не столько проект закона, сколько схему.

[2]) Code, 85—86.

окончательно эту связь как в жизненной практике, так и в социалистической теории.

Второй закон обеспечивает гражданину «право на существование» и «право на труд». Здесь говорится, что каждый гражданин будет получать от общества содержание и занятие. Третий закон дополняет второй, устанавливая, в соответствии с *правами* граждан, и их *обязанность* принимать участие в общественном труде. Помимо этого отчетливого противопоставления прав и обязанностей, связывающих индивидуума с обществом, заслуживает быть отмеченной та постановка, которую дает *Морелли* вопросу об обязанностях гражданина. Содействие, оказываемое личностью общественной пользе, измеряется у него силами, талантом и возрастом. В этой формуле нельзя не видеть прямую предшественницу сен-симонистского лозунга: от каждого по его способностям. Впрочем, никаких конкретных выводов из этой общей нормы *Морелли* в дальнейшем не делает.

Все частные законы логически вытекают из законов основных, представляют развитие их положений в применении к отдельным сторонам общественного строя. Для определения места *Морелли* в истории социализма особенно существенны законы, регулирующие производство и распределение продуктов. Как организовано производство в этом обществе, где труд — обязанность каждого гражданина? Как организовано распределение в этом обществе, признающем свою обязанность обеспечивать каждому гражданину содержание?

В области производства Морелли, следуя Мору, проводит довольно резкую грань между сельским хозяйством и промышленностью. Сельскохозяйственный труд есть повинность всех граждан в возрасте от 20 до 25 лет. Граждане этого возраста составляют как бы особый корпус, в состав которого *Морелли* включает не только землевладельцев в узком смысле слова, но также пастухов, садоводов, каменщиков и т. п. [1]). Корпус имеет в городе свои особые помещения и мастерские со складами при них [2]). Гражданин, достигший 25 лет, может покинуть корпус. Те же, кто добровольно остается в нем, становятся с 26-ти лет мастерами и руководителями сельскохозяйственных работ. Аналогия между «Кодексом природы» и

---

[1]) Code, 89.

[2]) Code, 90.

«Утопией» напрашивается здесь сама собой. *У Мора*, как и у *Морелли*, земледелие является трудовой повинностью, падающей на молодое поколение, но лишь с более коротким, двухгодичным сроком. *У Мора*, как у *Морелли*, лица, посвящающие себя сельскому хозяйству, как специальной и постоянной профессии, являются исключением. И утописту XVI века, и утописту XVIII века земледельческий труд представляется слишком тяжелым для того, чтобы можно было рассчитывать на достаточное число лиц, занимающихся им добровольно в обществе, где нет места экономическому принуждению. Отсюда при исключительной важности сельского хозяйства в общественной экономии—своеобразная его постановка как трудовой повинности, падающей на все население.

Иначе организована городская промышленность. Каждая профессия и здесь составляет корпорацию, цех. Каждый ребенок, начиная с 10 лет, поступает уже в ведение того или иного цеха. Там, в помещениях цеха, он живет, там он получает свою техническую выучку до 15-ти или 16-ти лет. От 16-ти до 20-ти лет граждане—простые рабочие той же профессии [1]). В 25 лет, отбыв земледельческую повинность, они могут вернуться вновь к своей старой работе, но могут избрать себе и другую. В первом случае они становятся мастерами через год, в 26 лет, во втором—через пять лет, в 30. Однако, эта свобода выбора профессии ограничена тем, что общество фиксирует число рабочих каждого цеха в зависимости от общественных потребностей. Мастер обучает известную группу более молодых рабочих, следит за их работой, отвечает за нее перед главой цеха. Звание мастера пожизненно, звание главы цеха несут мастера поочередно, каждый в течение одного года. По достижении 40 лет гражданин освобождается от труда, подчиненного этой цеховой регламентации. Он может выбирать себе работу совершенно свободно, по вкусу, но, во всяком случае, ту или иную работу на пользу обществу он по-прежнему должен нести [2]).

Как обучение ремеслу детей, так и работа взрослых оторваны от семьи. Семья не является *у Морелли*, как *у Мора*, производственной единицей. *У Мора* ремесленная мастерская, как в средневековом ремесле, связана с домохозяйством. *У Морелли*

---

[1]) Code, 103—104.
[2]) Code, 92.

эта пуповина разрезана, производство каждой профессии сосредоточено в особых мастерских, иерархия труда освобождена от патриархального характера, руководят производством мастера, а не отцы семейств [1]). Организация производства, таким образом, по своему типу больше приближается к мануфактуре. Различие весьма существенное и сводящееся, конечно, к различию в том материале конкретных наблюдений, каким располагали *Мор* в начале XVI века и *Морелли* в средине XVIII для построения своих идеальных зданий. XVI век, в общем, не знал централизованных промышленных предприятий, для XVIII они были уже не редкостью.

Общественное производство соразмеряется с общественными потребностями. Весь продукт производства берется на учет и затем распределяется между гражданами. Ни торговли, ни обмена между гражданами не допускается. Все им необходимое они получают от государства. Продукты скоропортящиеся распределяются теми же лицами, которые ведают их производством, на общественных рынках. Продукты более стойкие сосредоточиваются в общественных магазинах и распределяются уже оттуда ежедневно или в назначенные сроки. Распределение производится лицами, достигшими 40-летнего возраста, т.-е. свободными в выборе своего труда, под надзором должных лиц (начальников триб) [2]).

Ко времени *Морелли* основной принцип коммунистического распределения был уже достаточно отчетливо формулирован в социалистической литературе. Этот принцип был установлен по существу еще первыми утопистами—*Мором* и *Кампанеллой*. Ни тот, ни другой не признают арифметического равенства в распределении. Оба говорят о выдаче обществом каждому гражданину «всего необходимого» [3]) или «всего потребного в нужном количестве» [4]). Вместе с тем оба допускают известные легкие отклонения от этого правила в сторону принципа «каждому по его делам», разрешая выделять должностных лиц и лиц, оказавших известные услуги, улучшенными выдачами. У *Морелли* таких отклонений нет, но зато мы не находим у него

[1]) Нечто близкое к построению *Морелли* мы имеем у *Кампанеллы*, но у него вопрос об организации производства затронут лишь слегка.

[2]) Code, 98.

[3]) *Т. Мор.* Утопия, пер. *Генкеля*, изд. 1918 г., 95.

[4]) *Кампанелла.* Государство солнца, пер. *Генкеля*, изд. 1918 г., 25.

и формулы «каждому по его потребностям» даже в таком виде, в каком она имеется у его предшественников. Можно сказать лишь предположительно, что по существу *Морелли* стоит на той же позиции. Повидимому, в качестве общего правила, он предполагает распределение по потребностям, не стесняемое арифметическими расчетами. Но он считает возможными случаи, когда того или иного предмета потребления нехватает на всех желающих его получить; тогда выдачи либо принудительно сокращаются, либо вовсе прекращаются до тех пор, пока производство не покроет этого дефицита. С другой стороны, законы о роскоши предписывают умеренность в потреблении, начальствующие лица сурово карают за их нарушение. Излишки, которые могут получиться по удовлетворении потребностей, составляют запасный фонд.

Общественная организация потребления по «Кодексу природы» существует лишь для определенных категорий граждан. Общественное питание получают в своих домах, где они и живут, все дети от 5-ти до 10-ти лет; общественное питание получают в мастерских, где они и живут, подростки от 10-ти до 15-ти лет; повидимому, общественные столовые имеются и у корпуса земледельцев, который тоже живет в особых помещениях; наконец, полное содержание получают больные и инвалиды. Потребление всех прочих граждан приурочено к семьям, связано с домохозяйством семьи. В этом отличие «Кодекса» от «Утопии», которая стремится покончить с домохозяйством, противопоставляя домашнему столу общественный стол, и от «Города солнца», где домохозяйству совсем нет места, как нет места и индивидуальной семье [1]).

*Морелли* совершенно чуждо стремление *Кампанеллы*, следующего здесь за *Платоном*, растворить семью в более широкой общественной организации, всецело подчинить половые сношения общественным интересам. Он принимает и освящает в своем государстве индивидуальный брак. Он подчиняет брак довольно суровой регламентации; но эта регламентация имеет целью закрепить индивидуальную семью, ввести в законное русло и тем смирить силы, ее разлагающие. *Морелли* делает брак в известном возрасте обязательным для всех граждан; он идет на уступки, разрешая развод, но ограничивает право раз-

[1]) Code, 102, 103, 90, 88.

вода, допуская его лишь после десятилетнего брака, ограничивает права разведенных, сурово карает прелюбодеяние. Крепкая, устойчивая индивидуальная семья играет существенную роль в его государстве. Правда, она, как мы видели, потеряла у него значение основной хозяйственной ячейки. Но она сохранила значение основной ячейки политической: нация делится у *Морелли* на города, город—на трибы, триба—на семейства. И политические права приурочиваются в «Кодексе природы» не к гражданину, а к отцу семейства. Только отец семейства может быть главою трибы, города и нации [1]).

*Т. Мор,* у которого семья имеет не меньшее значение, чем в системе *Морелли,* на семью возлагает в известной степени и задачу воспитания молодого поколения. *Морелли* оставляет ребенка в семье только до 5-летнего возраста. С 5-ти лет все дети поступают в детские дома, где они получают общественное воспитание. Здесь их наставляют в правилах морали, раз'ясняют им законы государства. Параллельно идет и физическое воспитание: в играх и занятиях, соответствующих возрасту, дети готовятся к предстоящему им труду. С 10-ти лет дети передаются в мастерские, где уже центр тяжести лежит в профессиональном образовании. Однако в связи с профессиональным продолжается и образование морально-политическое. Основная цель последнего—уяснение разумности и целесообразности существующего строя, искоренение тех свойств, развитие которых может повести к возрождению духа собственности. Интересно, что *Морелли* называют свои мастерские в то же время общественными академиями [2]). Это тесное сплетение умственного воспитания и образования сначала с игрой, а затем с производительным трудом составляет характерную черту всей позднейшей социалистической теории школы. Но *Морелли* не первый формулирует эту идею. Он заимствует ее, как и всю свою систему общественного воспитания, у *Кампанеллы,* которого, несомненно, приходится считать одним из родоначальников теории трудовой школы.

С 15-ти лет подростки вступают в жизнь и возвращаются к семейному очагу, чтобы заниматься вместе с тем той профессией, которой они обучались. Лишь наиболее способные из них,

---

1) Code, 99, 100, 107, 86, 94.
2) Code, 102—104.

в числе, определенном государством, продолжают заниматься наукой, что не освобождает их однако в установленный возраст от отбывания земледельческой повинности. Кроме них могут заниматься наукой и другие граждане, но только по достижении 30 лет. Пределы научных изысканий в области морали и метафизики строго ограничены истолкованием основных принципов, формулированных в законах; всякое мудрствование, выходящее из этих пределов, воспрещается. Ведь законы идеального общества *Морелли*, это—законы природы. Отклонение от них—как бы грехопадение человеческой мысли, опасное и потому недопустимое. Зато в отношении наук о природе и наук технических предоставляется полная свобода исследования. Государство создает как бы энциклопедию, в которой остается неизменной часть морально-философская и растет часть физическая, математическая и механическая. Эту любовь к естественным наукам и враждебное отношение к дисциплинам априорным стоит подчеркнуть; она роднит *Морелли* со многими представителями социалистической мысли [1]).

Социальная философия *Морелли* и его план экономической организации будущего общества типичны для известного момента в истории социализма и именно поэтому оказали на его дальнейшее развитие большое влияние. Особняком стоит план организации управления в «Кодексе». Он очень своеобразен, он порывает и с традицией выборности должностных лиц, восходящей к *Мору* и сохраняющейся во французской утопической литературе XVIII в., и с традицией просвещенного абсолютизма, которой отдал дань, между прочим, сам *Морелли* в «Базилиаде». Но зато этот план и оказался наименее влиятельной частью книги. Как я уже указывал, политические права имеют у *Морелли* только отцы семейств. Но они не избирают должностных лиц, а сами поочередно и в восходящем порядке занимают общественные должности. Каждая семья поочередно дает начальника трибы, каждый начальник трибы поочередно в течение одного года исполняет обязанности начальника города, при чем в должности начальника трибы его замещает следующий отец, и т. д. вплоть до главы всего государства. В одном только случае *Морелли* говорит о депутатах: сенат государства составляется из депутатов от сенатов каждого города.

---

[1]) Code, 104—106.

Но и здесь депутатами являются поочередно, на один год каждый, все члены данного городского сената. Члены же городского сената, это—все отцы семейств, достигшие 50 лет. Таким образом, порядок, предлагаемый *Морелли*, является причудливым преобразованием и расширением патриархального порядка, достигаемым при помощи применения очереди и с полным исключением каких бы то ни было выборов. Очевидно, выборы достойнейшего представлялись *Морелли* нарушением принципа равенства граждан: в обществе равных все должны быть равно достойны. На этом можно и закончить характеристику политических идей *Морелли*, так как взаимоотношение отдельных должностных лиц и учреждений в «Кодексе», распределение между ними обязанностей не представляет существенного интереса.

* * *

Таковы главные положения «Кодекса природы» [1]). Выделив их и установив их отношение к соответственным пунктам более ранних и современных *Морелли* социалистических теорий, мы тем самым определили место, которое должен занимать этот автор в истории социализма. Думается, наш основной тезис можно считать достаточно обоснованным. В своей философии общества *Морелли* дает нам лучший образчик рационалистического социализма; в своем проекте кодекса законов он, резюмируя построения раннего утопизма, связывает *Мора* и *Кампанеллу* с *Бабефом* и коммунизмом нового времени. Изучение *Морелли* полезно для всякого, кто интересуется происхождением социалистической теории. А в наш век величайшего в мировой истории народного движения, идущего под знаком социализма, кто же может этим не интересоваться? Извлечение *Морелли* из бездны полного забвения не есть лишь дань любознательности специалистов-историков. Это—дело, отвечающее нуждам нашего социалистического просвещения.

---

[1]) Первое издание „Кодекса природы" вышло в 1755 г. Затем „Кодекс" был перепечатан в лондонском издании сочинений *Дидро* 1773 г. В 1841 г. вышло новое отдельное издание, редактированное фурьеристом *Вилльгарделем*. Наконец, в 1910 г. „Кодекс" был еще раз переиздан в серии „Collection des économistes", под редакцией Доллеанса.

## III.

# Уравнительные теории XVIII века.

Выделяя общественные учения какого-либо исторического момента в обособленную группу, мы уже тем самым признаем, что под всеми видимыми их различиями лежит нечто общее, характерное именно для данного момента. Это общее—единство жизненных впечатлений. Как ни различно оценивают теоретики окружающую их общественную жизнь, как ни кажутся иной раз абстрактными их построения, живая жизнь дает всегда направление их критике, живая жизнь является конкретной основой их отвлеченных рассуждений. Есть еще один общий элемент—традиция, т.-е. совокупность научных, философских, религиозных положений, составляющих как бы общее духовное наследство, доставшееся от предыдущих поколений, общий умственный багаж всех мыслителей эпохи. Пользуясь этим наследством, как готовым материалом, общественная мысль или перерабатывает его в духе нового времени, если оно может быть приспособлено к его запросам, или отвергает, как нечто, совершенно устарелое. Влияния традиции не следует игнорировать даже в последнем случае: оно всегда сказывается в заимствовании то какого-либо частного элемента старой системы, то ее общего плана, по которому располагается новый материал. Но все же не традиция, а жизнь дает всякому общественному учению то, что в нем есть индивидуально-ценного; не общие черты традиции, но общие жизненные мотивы придают интерес и значение их группировке по эпохам.

Общественный строй Франции XVIII века представляет собой соединение элементов отживающего средневекового и уже

прочно утвердившегося, хотя и не победившего окончательно, буржуазного порядка. На-ряду с цеховыми корпорациями и вопреки им развивается крупная промышленность королевских и привилегированных мануфактур, развиваются новые отрасли промышленного производства, с самого своего возникновения свободные от цеховых уз. Создаются крупные капиталы, рабочие руки концентрируются в больших промышленных предприятиях. Несмотря на многочисленные таможенные перегородки, быстро растет внутренняя и внешняя торговля, растут, перестраиваются и укрепляются большие города. Все более кричащей становится роскошь зажиточных классов, особенно подымающейся буржуазии: откупщиков, государственных поставщиков, крупных торговцев и фабрикантов, за которыми тянется постепенно беднеющее и продающее свои земли дворянство. Все больше скопляется в городах рабочей и тщетно ищущей заработка бедноты. Сельские ремесленники попадают все в большую зависимость от скупщиков-капиталистов. Капиталистический дух, проникший уже давно в рамки цехового ремесла, делает там все новые и новые завоевания. С другой стороны, средневековый дух регламентации и монополии еще настолько силен, что распространяет свое влияние и за пределами корпораций. Королевская власть считает своей обязанностью постоянно вмешиваться в ход производства, регламентируя и условия труда и качество продукта.

То же и в сельском хозяйстве. На земле еще лежат многочисленные феодальные оброки и барщины, мобилизацию земли стесняет неясность прав собственности, сеньер обладает монополиями, мешающими свободному развитию производства, его юрисдикция дает ему возможность в иных случаях смотреть на крестьян все еще как на своих подданных, кое-где есть даже и крепостное право.

Между тем в крестьянстве еще писателями XVII века отмечается значительная дифференциация. Зарождается новый класс фермеров-капиталистов и образуется контингент безземельных сельских рабочих. Вторая половина царствования Людовика XIV—конец XVII и начало XVIII века—эпоха критическая для французской деревни, истощенной как внешней, так и внутренней политикой короля-солнца, эпоха общего упадка сельского хозяйства. Этот упадок тяжело отражается на капиталистическом развитии деревни: фермеры капита-

листического типа исчезают, находя невыгодным помещать капиталы в деревне, спрос на рабочие руки сокращается. Массы сельского пролетариата и бедного, недостаточно обеспеченного землею крестьянства превращаются в босяков, нищих, разбойников. В описании деревни этой эпохи нет буквально ни одной светлой черты. В течение XVIII века деревня несколько оправляется. Снова появляются крупные фермеры и рабочий пролетариат, крестьянство понемногу скупает дворянские земли, общий жизненный уровень повышается. Но еще в самом конце XVIII века, в эпоху революции, в деревне масса нищего безработного люда, не находящего себе места в экономической системе, лишнего в сельском хозяйстве и еще ненужного в индустрии.

Вполне естественно, что не столько старые и привычные общественные формы, сколько новые и возникающие иной раз, так сказать, на глазах, поражали ум и воображение современников. Читая некоторых из общественных мыслителей XVIII века, можно иногда совсем забыть, что это пишет человек, живущий еще среди остатков феодального строя. Не вопрос о феодальной собственности, о корпоративных привилегиях; а вопрос о собственности вообще они ставят, о ее происхождении и законности, о преимуществах крупной и мелкой собственности. Не сословные перегородки они осуждают, а имущественное неравенство, чрезмерное богатство одних и нищету других. У тех, кто говорит специально о феодальном строе, вопросы этого порядка в большинстве случаев включаются в вопросы более широкие, о социальном строе вообще, или решаются в зависимости от того, как авторы отвечают на наиболее важный для них вопрос о достоинствах и недостатках буржуазного порядка, основанного на неограниченном господстве частной собственности и свободной игре экономических сил.

Поэтому наиболее удобной классификацией общественных теорий XVIII века будет такая, в основу которой положено их отношение к буржуазному прогрессу. Если мы примем во внимание, кроме того, положительные программы критиков буржуазного прогресса, то получим четыре группы: 1) идеологи буржуазного прогресса, 2) критики буржуазного прогресса— сторонники старого сословного строя, 3) критики буржуазного прогресса—сторонники демократии мелких собственников,

4) социалисты. Разумеется, это деление несколько грубо, одна группа переходит в другую иногда путем едва заметных оттенков мысли. Но оно необходимо, как предварительное указание главных ее направлений. Уравнительная школа, которой посвящена настоящая статья, в основе своей соответствует третьей из намеченных групп. Но к ней примыкают также и некоторые представители второй.

---

## 1.

Одну из характернейших черт почти всех общественных учений XVIII века, как мы уже знаем, составляет унаследованная от политических писателей XVII века *теория естественного права* [1]). В XVIII в. мы можем наблюдать в развитии этой теории два направления. Поскольку буржуазный прогресс требовал ломки существующих отношений, стесняющих свободу промышленной и торговой деятельности, естественное право могло быть использовано как орудие борьбы с господствующим порядком идеологами буржуазного прогресса. Само собою разумеется, что для них естественным правом должно было явиться право частной собственности. Но, с другой стороны, естественное право было чрезвычайно удобной формой также и для теорий, враждебных буржуазному прогрессу: уравнительных и коммунистических. Конечно, в этих теориях содержание, которым заполнялась форма естественного права, было существенно иным. Если первое направление было ярко индивидуалистическим, то второе с большей или меньшей степенью отчетливости выявляло черты социалистические (независимо от того, была ли данная теория по своему общественному идеалу коммунистической или только уравнительной).

Наиболее видные представители первого направления — *физиократы,* группа писателей-экономистов, выступивших в литературе приблизительно в середине века. Личная собственность или свобода, движимая собственность и земельная собственность — таковы, по их теории, естественные права человека. Общественная организация и власть необходимы для их обеспечения. Следовательно, социальное состояние — не на-

---

[1]) О теории естественного права, см. выше стр. —41.

рушение естественных законов, а наоборот, их неизбежное развитие. Между естественным порядком и общественным нет резкой грани.

Единственная цель законодателя — охрана естественных прав. Все, что вытекает из них, справедливо и соответствует общественным интересам. Неравенство лишь тогда достойно осуждения, когда оно обусловлено не природой собственности, а какими-либо искусственными мерами. *Экономический прогресс—необходимое условие развития человечества;* о нем надо заботиться—все остальное приложится. А для экономического прогресса необходима полная свобода сельского хозяйства, промышленности и торговли. Пусть концентрируется земля в руках крупных фермеров, пусть накопляются капиталы—все это повышает производительность и потому полезно.

Естественный порядок—логическое следствие естественных качеств человека. Следовательно, для его осуществления достаточно сделать его общеизвестным. Всякий, зная истину, неизбежно ей покорится. Вся задача тех, кто уже постиг ее, сводится к проповеди, раскрывающей глаза другим, к *просвещению* людей. С другой стороны, источник всех общественных зол—невежество.

Так теория естественного права связывается *у физиократов* с чисто-идеалистическим взглядом на ход исторического развития. В этом отношении они—типичные представители просветительной философии, выразители идей, господствующих в среде французской интеллигенции их эпохи. Несмотря на то, что большинство французских философов XVIII века—сторонники материалистического миросозерцания, в философии истории они остаются идеалистами. Прогресс науки, накопление знаний, их распространение, их утилизация—вот что для них наиболее ценно в истории. С этой точки зрения и рисуют они картину прошлого человечества. Вполне естественно, что при этом развитие разума выдвигается на первый план и изображается, как истинный и единственный двигатель истории. Первое поколение просветителей настроено пессимистически. Вольтеру все прошлое представляется в чрезвычайно мрачных красках, в настоящем он отмечает лишь некоторое слабое просветление разума, будущее отнюдь не внушает ему особенно смелых ожиданий. Этот пессимизм вполне понятен: слишком одинокой и бессильной должна была чувствовать себя эта

группа интеллигентных людей среди окружающего их мрака невежества и суеверия. Физиократы, наоборот, большие оптимисты, они вполне уверены в близком торжестве просвещения и осуществлении своих идеалов. И можно сказать с уверенностью, что их оптимизм тесно связан с тем под'емом буржуазии, тем буржуазным прогрессом, который они замечали в окружающей их действительности и который они идеализировали в своих произведениях.

Общественная теория физиократов—сплетение старой теории естественного права с новым по существу учением об экономическом прогрессе, как основном условии прогресса вообще,—учением, как нельзя более соответствующим настроению поднимающейся буржуазии. Но задача их—не историческая. Их занимает, главным образом, теоретическое оправдание буржуазного хозяйства, доказательство его прав на существование и покровительство. Представить буржуазный порядок, как порядок естественный и разумный,—вот что для них важно. Поэтому старое в их теории общества больше бросается в глаза, чем новое.

Только в эпоху революции, когда самосознание буржуазии достигает полного развития, находим мы писателя, который, совершенно отбрасывая теорию естественного права, воспринимает зародыш новой теории, имеющейся у физиократов, и кладет его в основу своей философии истории. Этот писатель—*Барнав*, известный деятель Учредительного Собрания, давший единственную в XVIII веке попытку последовательно-материалистического толкования исторического процесса. Физиократы—теоретики, расчищающие путь для грядущего торжества буржуазного строя; в лице Барнава буржуазия, поднявшаяся из ничтожества и победившая благодаря экономическому прогрессу, оглядывается на пройденный путь и старается уяснить себе его последовательные этапы.

Совершенно иное, радикально противоположное физиократическому, понимание теории естественного права, совершенно иную оценку исторического процесса находим мы у теоретиков, осуждающих буржуазный прогресс с точки зрения интересов мелкого собственника.

Бесспорно, это—самая влиятельная из намеченных нами групп. Она защищает интересы и отчасти отражает настроения масс населения, страдающих от капиталистического развития:

мелкого городского и особенно деревенского люда. Прогресс для этих общественных слоев—разрушительная сила, отнимающая собственность, превращающая хозяина-мастера или крестьянина в батрака, сводящая до минимума заработок самостоятельного производителя, бессильного против конкуренции крупных предпринимателей. И их теоретики мечтают повернуть назад ход истории, задержать развитие индустрии и торговли, обеспечить неприкосновенность мелкой собственности, помешать накоплению капиталов. Они видят, что неограниченное господство частной собственности ведет с неизбежностью ко всем тем бедствиям, с которыми они борются. Следовательно, частная собственность сама по себе есть зло. Это положение приводит их иногда к чисто социалистической теории. Но, переходя к практическим предложениям, они тотчас возвращаются к частной собственности. Без нее не может существовать общество. Самые решительные требуют всеобщего передела земли, мелких неотчуждаемых наделов; более умеренные довольствуются законами против роскоши, стеснениями торговли, запрещением и регламентацией наследования. Социализм—для них орудие критики, но отнюдь не план их идеального строя. Их руководящая идея—не уничтожение частной собственности, а уравнение имуществ, более или менее радикальное. Поэтому эгалитаризм—наиболее подходящий термин для общей характеристики группы.

## Руссо.

Во главе ее стоит один из популярнейших писателей XVIII века—*Руссо*. Сам происходивший из мелко-буржуазной семьи, испытавший в молодости много унижений и вынесший из них ненависть к богатым и высокопоставленным, он выступает, как естественный защитник угнетенной бедноты.

Исходный пункт общественной философии *Руссо* — естественное состояние. Трудно сказать, представляет ли для него естественное состояние определенный исторический период или только фикцию, необходимую для ясного понимания социального строя. В начале своего «Рассуждения о происхождении неравенства» *Руссо* ясно заявляет, что естественного состояния, быть может, никогда и не было, что рассуждение о нем не столько историческая истина, сколько гипотетические соображе-

ния, важные для выяснения природы вещей. Это заявление само по себе достаточно решительно. Но следующая за ним ссылка на авторитет священных книг, ничего не говорящих о естественном состоянии, делает сомнительной искренность *Руссо* в данном случае. Весьма вероятно, что все эти оговорки имеют единственной целью смягчить судей из ортодоксально-богословского лагеря[1]. Как бы то ни было, в дальнейшем *Руссо* совершенно о них забывает.

*По природе все люди равны.* Основные принципы человеческой души—самосохранение и сострадание, из которых исходят все нормы естественного права. *Инстинкта общественности у естественного человека нет: дикари—одиноки.* Они живут рассеянно среди зверей и питаются тем, что дает им земля в своем естественном плодородии. Все их желания имеют основой физические потребности: это—пища, самка и отдых. Потребности незначительны и легко удовлетворимы; поэтому первобытному человеку чужды предусмотрительность и любопытство: его разум неизбежно ограничен. Семьи нет, половые отношения случайны, а дети покидают мать, как только становятся способны сами добывать себе пищу. Собственно у дикарей нет ни добродетелей, ни пороков, так как у них нет моральных связей и долга. Но страсти дикаря, в соответствии с ограниченными потребностями, мягки и сдерживаются состраданием, которым обладают даже высшие животные. Сострадание исполняет роль законов, нравственности, добродетелей. Драки из-за пастбища, из-за самки у дикарей редки, так как живут они изолированно, земельный простор велик, а индивидуального полового чувства они не знают. Таким образом, не имея ни общества, ни собственности, ни брака, люди живут многие века.

Естественное состояние очень устойчиво: природа не готовила людей к общественной жизни. Но у человека есть способность совершенствоваться, в которой—источник всех его бед. Она выводит человека из естественного состояния и делает тираном над самим собою и природой.

*Толчком к развитию служат трудности в удовлетворении потребностей, увеличивающиеся вместе с размножением чело-*

---

[1]) «Рассуждение» было написано на тему, предложенную Дижонской академией.

*вечества. Они заставляют человека изыскивать новые средства добывать себе пропитание.* На берегах вод люди становятся рыбаками, в лесах—охотниками. Какая-либо счастливая случайность научает их пользоваться огнем. Вместе с этими первыми успехами на пути культуры появляются рефлексия и предусмотрительность. Человек замечает, что другие люди чувствуют и ведут себя сходно с ним. В иных случаях он ищет помощи у себе подобных,—так возникают свободные союзы для определенной цели, длящиеся короткое время. Общение облегчает дальнейший прогресс. Люди изобретают каменные орудия и жилища,—становятся оседлыми. Тогда только появляется прочная семья и первая собственность. В свою очередь оседлая жизнь способствует развитию общественности. Но законов у людей еще нет—санкцией зачатков общественной морали служит кровавая месть.

*Если естественное состояние—детство человечества, то этот период—самый счастливый в его жизни—можно назвать молодостью. Дальнейшее развитие рода—постепенное одряхление и вырождение.* Первый шаг к вырождению—возникновение земельной собственности, которая принесла с собою неравенство, рабство и нищету. Эту революцию произвели металлургия и агрикультура. Их прогресс тесно связан. Земледелие начинается, вероятно, с овощей вокруг хижин, так как люди не имеют еще подходящих орудий для хлебопашества, да и спроса на хлеб нет. Обработка руды доставляет и то и другое. Из культуры земли неизбежно вытекает ее раздел. Труд, приложенный к земле, дает право сначала на продукты, затем на самую землю до уборки. Повторяясь из года в год, это право превращается в собственность, которая для своей охраны нуждается в законах. Если бы люди были равны и по талантам и по потребностям, то социальное равенство могло бы сохраниться и при таких условиях, но на самом деле этого нет.

Дальнейший ход событий легко себе представить. У одних скопляется много земли, другие, не успевшие ее захватить, становятся бедняками, ничего не потеряв. Они вынуждены условиями или получать все из рук богатых или грабить их. В первом случае является рабство, во втором начинаются смуты, так как несчастные считают свои потребности правом, равносильным собственности. Между правом более сильного и правом первого занятия идет непрерывная война, которая, разумеется,

более убыточна для богатых. Тогда богатые решают воспользоваться против бедных хитростью. Они говорят приблизительно так: об'единимся, чтобы защищать слабых от притеснения, сдерживать тщеславных, обеспечить каждому его владения, мир и справедливость; вместо того, чтобы тратить свои силы друг против друга, создадим верховную власть, которая будет править по мудрым законам и поддерживать между нами вечное согласие. Бедняков было нетрудно обмануть и завлечь этой картиной.

Таково начало общества и законов, которые дали лишь новую силу богатым, закрепив собственность, сделав из узурпации непререкаемое право, подчинив род человеческий труду, рабству и нищете. *Истинным основателем гражданского общества был тот, кто первый, огородив участок земли, решился сказать «это мое» и нашел достаточно простых людей, чтобы ему поверить.* В обществе все человеческие способности получают свое высшее развитие. Зато человек, бывший раньше свободным, становится рабом себе подобных даже тогда, когда кажется их господином: богатый нуждается в услугах, бедный— в помощи. Честолюбие, соревнование, желание выиграть что-либо на счет другого—все это последствия собственности и спутники неравенства.

Рождающееся государство не имеет устойчивой формы. Все законы состоят из нескольких общих норм, которые гарантированы общиной и составляют содержание общественного договора. Но слабость подобного правления заставляет вскоре передать власть в руки известных лиц, а для большей прочности общественного договора, который в любой момент может быть расторгнут каждым членом общества, религия освящает его своим авторитетом. *Форма правления зависит при этом от распределения собственности.* Где выделяется один богач— образуется монархия, где выделяется несколько—аристократия, где богатство распределяется равномерно—демократия. Лишь постепенно выборная власть превращается в наследственную. Вместе с тем изменяется и отношение правителей государства к подданным: они начинают считать себя собственниками государства, равными богам, а своих сограждан—рабами. Таким образом, в развитии общественного неравенства можно отметить три ступени: 1) установление закона и права собственности; 2) установление магистратуры; 3) превращение

законной власти в произвол. Последняя ступень как бы заканчивает круг: все снова равны в рабстве, снова господствует право сильного, так как общественный договор нарушен деспотом.

Прогресс совершенно извратил природу человека. В современном обществе царит борьба интересов, взаимная ненависть. Вредить ближнему всегда выгоднее, чем быть ему полезным. Неравенство достигает таких размеров, что одни умирают от голода, другие—от излишества. Возникает масса нездоровых, пагубных для жизни ремесл. И чем менее полезно для жизни занятие, тем более оно доходно. Поэтому наиболее необходимое—земледелие—в совершенном забросе. С ростом индустрии крестьяне, осужденные на труд и голод, покидают поля, чтобы искать хлеба в городе. А в городах скопляется масса полуголодного и голодного люда, который живет в антигигиенических условиях и становится жертвой эпидемий.

Такова жизнь человеческого общества. Подобно индивидууму, оно имеет свои возрасты: детство, зрелость и старость. Современный период, соответствующий старости и одряхлению, самый тяжелый. *Но возвращение назад так же невозможно, как невозможно для старика помолодеть.* Можно лишь разумными мерами задержать разрушительный процесс, а иногда, если общество молодо, даже предупредить, так как старость общества, вопреки аналогии с личностью, часто вызывается такими обстоятельствами, которых можно избежать. Понятно, что *Руссо* предлагает для разных обществ различные проекты реформ в зависимости от их возраста, т.-е. большей или меньшей удаленности от естественного состояния. Не менее понятно также, что естественное состояние при таких условиях не может служить общественным идеалом, тем более, что даже в теории *Руссо*, повидимому, не считает его лучшим периодом в жизни человечества. *Но важнее всего то, что собственность, в теории—источник всех общественных зол, на практике возвращается снова на принадлежащее ей место—незыблемой основы общественного порядка.* Правда, собственность лишена санкции естественного права, которой она обладает у *физиократов*, но это не мешает *Руссо* об'явить ее священной. В некотором отношении она даже важнее свободы: так как имущество легче узурпировать, оно требует более тщательной охраны, чем личность.

Основное зло современного общества—крайнее неравенство. Поэтому одна из самых важных задач правительства—борьба с неравенством. Но собственность—священна, следовательно, нельзя отнимать богатства у их владельцев, а надо, с одной стороны, отнять возможность их накапливать, с другой,—поставить преграды обеднению граждан. Предлагаемые *Руссо* меры крайне скромны. Самая существенная из них—реформа системы налогов. Главный налог старого порядка taille, по мнению *Руссо*, удобен только там, где заботятся о количестве и обеспеченности сбора, а не о благе жителей. Где крестьянин ничего не платит, или платит мало; культура земли хороша; где он обременен податью, пропорциональной продукту, он перестает обрабатывать землю. Налог, падающий на земледелие, разоряет страну.

Лучше всего, если государственные доходы получаются со специально назначенных для этой цели государственных земельных фондов. Но если этих доходов нехватает или нет вовсе, то следует прибегнуть к *прогрессивному налогу*. При его раскладке необходимо принимать во внимание не только количество имущества. *В имуществе надо различать две составные части: необходимое и излишек*. Те, у кого есть только необходимое, должны быть свободны от налога; наоборот, весь излишек может быть отобран в случае нужды. Не следует также выпускать из виду при раскладке того, что отдельные граждане извлекают из общественного союза неодинаковую пользу. Все преимущества общества достаются богатым. Когда мошенничает богатый, он может быть уверен в безнаказанности; когда обокрадут богатого, то горе невинному бедняку, если его заподозрят. К богатому все бегут на помощь, от бедного закрыты все двери. Но когда требуется барщина или нужны солдаты, обращаются к нему. Наконец, богатые должны платить больше податей еще и потому, что потерю бедняка труднее поправить: первый пистоль труднее добыть, чем второй миллион.

*Второстепенные налоги должны носить тот же характер налогов на излишек*. Особенно необходимы налоги на предметы роскоши: на продукты бесполезных и слишком доходных ремесл, на ввоз в города безделушек, на ливреи, экипажи, зрелища, на профессии бездельников—певцов, скоморохов и т. д. Эти налоги помешают росту неравенства, росту числа тунеядцев в городах и опустению деревни. *Налоги должны быть*

*достаточно высоки, чтобы обуздать жадность богатых.* Индустрия от них не пострадает; ей только придется перейти к производству других, более полезных предметов.

Ряд таможенных сборов—с ввозимых в страну предметов роскоши, с вывозимых сырых продуктов—составляет часть общей системы регламентации торговли. *Руссо* осуждает государственное вмешательство в той форме, в какой оно практиковалось старым порядком, как нецелесообразное. Но *правильное направление торговли, правильное распределение в стране с'естных припасов, денег и товаров, сообразно потребностям времени и места—истинный источник богатства.*

Очень осторожно говорит *Руссо* еще об одной сфере деятельности государства: о регулировании перехода имуществ по наследству. Не вдаваясь в подробности, он только защищает право государства известным образом стеснять граждан в посмертном распоряжении имуществом. Если прибавить ко всем этим мерам экономического характера горячо защищаемое *Руссо* общественное воспитание (оно должно приучать детей видеть свои интересы в общем благе), то мы получим почти полную схему тех социальных реформ, которые он считал осуществимыми в государстве, испорченном неравенством, подобно современной ему Франции.

Разумеется, не следует думать, что в этой умеренной программе полностью выражается социальный идеал *Руссо*. Гораздо ближе к нему проект, написанный *Руссо* для обратившихся к нему за советом корсиканцев. Корсика имеет в его глазах большое преимущество перед крупными европейскими государствами. Она значительно моложе, развитие торговли и промышленности еще не успело привить корсиканцам пороков других наций. Неравенство есть и там, но оно не достигло больших размеров, с ним поэтому легче бороться и можно в этой борьбе добиться бо́льших успехов. К сожалению, проект корсиканской конституции дошел до нас только в отрывках.

Основной закон этой конституции—равенство. Это отнюдь не означает полного уничтожения частной собственности. Государство должно лишь наложить на нее узду и подчинить ее общему благу. Так как торговля содействует скоплению богатств в руках отдельных лиц, то корсиканские законодатели должны поставить себе целью *возможное приближение к идеалу натурального хозяйства:* всякий имеет все необходимое у себя.

Однако совершенно избегнуть обмена между провинциями не удастся, и эту функцию следует взять на себя самому правительству. Государство также должно быть поставлено на натурально-хозяйственный базис: государственные доходы получаются в натуре, жалованье чиновникам выплачивается продуктами, главный налог—барщина. Такая система невозможна в большом, но легко осуществима в маленьком государстве.

Если в государстве нет ни торговли, ни промышленности, то единственным источником неравенства может служить скопление земель в одних руках. С этим злом можно бороться при помощи *аграрных законов и законов о наследовании.* Аграрные законы не должны иметь обратной силы: это было бы несправедливо и нарушало бы существующие права. Но государство всегда имеет возможность установить известный maximum земельной собственности на будущее время и не признавать дарений и завещаний в пользу тех, у кого такой maximum уже есть. Раз будет поставлена преграда для накопления земельных богатств, они начнут неизбежно раздробляться благодаря разумным законам о наследовании. Что касается, наоборот, бедных и в то же время многосемейных граждан, которые могут дойти вследствие дробления земли до нищеты, то для них государство должно иметь земельный фонд и ассигновывать из него дополнительные наделы.

Такова утопия *Руссо.* Ее экономически-реакционный характер вполне ясен. Но не надо забывать, что *Руссо* и предлагал этот проект экономически-отсталой стране. Несмотря на все свои симпатии к натуральному хозяйству, к патриархальной крестьянской демократии, к простоте нравов и учреждений, он не мечтает об осуществлении своего идеала в сколько-нибудь широком масштабе. Его ни в коем случае нельзя считать революционером, хотя некоторые из его учеников и сделали из его теории, нисколько ее не насилуя, совершенно революционные выводы. И надо сказать, что они в данном случае были, несомненно, последовательнее своего учителя, робкая программа которого совершенно не соответствует парадоксально-смелой теории.

Вообще последовательность мысли не принадлежит к числу достоинств *Руссо.* Но это не мешало ему стать непререкаемым авторитетом для таких деятелей революции, как *Робеспьер* и *С.-Жюст,* авторитетом не только в области полити-

ческих, но и в области социальных идей. Это и не удивительно: непоследовательность *Руссо*, как социального мыслителя, есть лишь отражение настроений вполне определенного общественного слоя—мелких собственников, благосостоянию которых угрожает капиталистическое развитие. Чувствуя, что с ростом богатства их существование, как самостоятельных производителей, становится непрочным, они готовы отрицать собственность, как основу богатства, и в то же время всеми помыслами и мечтами привязаны к собственности, как основе своего существования. Ненавидя богатство, они способны на резкую критику капиталистического строя, но, дрожа за свою собственность, совершенно не в силах сделать из этой критики практические выводы. *Руссо*—их теоретик, *Робеспьер*—их политический вождь.

## 2.

## Мабли.

Во многих отношениях очень близок к Руссо аббат *Мабли*, писатель, хотя и не столь популярный, но все же в XVIII веке очень влиятельный. Мы найдем у него ту же симпатию к натуральному хозяйству, к патриархальной жизни мелких и независимых земельных собственников, то же враждебное чувство к индустрии и особенно к торговле, наконец, что важнее всего, ту же смелость теоретической мысли и сравнительную осторожность практической программы. Тем не менее, в его теории есть две черты, резко отличающие ее от теории *Руссо*, и это делает необходимым и интересным ее отдельное рассмотрение. *Эти черты—учение о первобытном коммунизме и о страстях.*

*Мабли* прежде всего моралист с аскетическим настроением, и с моральным критерием подходит он к оценке человеческого общества. Мерой счастья общества нельзя считать богатство урожая: мы не можем, как животные, думать только о пастбище. Конечно, нужны и хорошие урожаи; но важнее их—хорошие граждане. Процветающая агрикультура лишь плод, а не основа общественного благосостояния. Поэтому истинная цель политики—социальные добродетели; *хорошая политика мало отличается от морали.*

Точка зрения *Мабли*, как мы видим, диаметрально противоположна точке зрения физиократов. Явная или скрытая полемика с ними чувствуется во всех произведениях *Мабли*, трактующих социальные вопросы.

*Основное свойство человеческой души—себялюбие. Но наряду с ним творец поместил социальные качества:* сострадание, благодарность, любовь к славе, соревнование и т. п. Все эти качества могут извращаться в страсти, напр., соревнование может обратиться в зависть, любовь к славе—в тщеславие и т. д. *Общество, вопреки мнению Русоо, возникло вовсе не для обеспечения собственности.* Люди об'единились, так как у них от природы уже были социальные качества, а потребности толкали их к взаимопомощи. Общество, следовательно — естественная форма жизни человечества; состояние изолированности противоречит основным свойствам человеческой души.

Пока население было редко, люди жили охотой и рыболовством. Рост населения и нужда заставили их перейти к земледелию. Но культура земли вовсе не требует неизбежно частной собственности. Наоборот, первобытные люди, руководствуясь своими естественными влечениями и вытекающими из них идеями, соединяли свои силы для общего труда; так возник естественный коммунизм. *Только общее владение землей и может дать счастье человечеству, так как для сохранения и развития социальных качеств необходимо равенство.* Поддерживая скромность потребностей, оно сохраняет мир в душе и мешает развитию страстей. Сама природа предназначила нас к равенству. Она дала нам одинаковые органы и потребности, она не разделила полей границами, а предоставила их всем людям сообща.

Кажется, ничто не могло внушить первобытному человеку идею частной собственности. Он привык смотреть на землю, как на общее наследие, и самый акт вступления в общество удалял его, так сказать, от себя самого, внушая идею общего блага. При коммунизме было очень легко удовлетворить все свои потребности. Наиболее сильные обрабатывали землю, другие занимались полезными ремеслами. Продукты труда сносились в общественные магазины. Общественные власти наблюдали за распределением и за нравственностью граждан.

Что же заставило людей выйти из этого блаженного состояния? Ответить на этот вопрос трудно. Быть может в обществе начались злоупотребления: правители могли присвоивать себе при распределении больше, чем им следовало, лентяи могли, бездельничая, пользоваться продуктами труда других. На почве злоупотреблений возникло требование раздела имуществ, так как люди не знали, что частная собственность грозит им еще худшими бедами.

*Таким образом, строй, основанный на частной собственности, — не естественный порядок, как учат физиократы, а, наоборот, нарушение естественного порядка.* Люди, разделив земли, уклонились от природы, нарушили повеления творца, и были за это жестоко наказаны. С установлением частной собственности на землю неизбежно возникает неравенство имуществ, общество распадается на классы, социальные качества обращаются в страсти. Неравенство имуществ рождает жадность, своекорыстие, неравенство сословное—тщеславие. Земля дает ограниченное количество благ, следовательно, и потребности должны быть известным образом ограничены. Если же у одного, богача, образуются воображаемые потребности, другому, бедному, нехватает на удовлетворение естественных нужд. В естественном порядке потребности об'единяют людей, в политическом— раз'единяют, так как люди могут удовлетворить их лишь на счет других. Труд был лишь приятным развлечением, пока работали все. Теперь рабочий глубоко несчастен посреди производимого им изобилия, потому что ему за его тяжелый труд достается лишь плохая пища, да и то он никогда не имеет уверенности в том, что получит ее завтра.

Так как естественному человеку присущи моральные качества, искаженные впоследствии неравенством, а задача политики—торжество добродетели, то социальным идеалом может быть лишь естественное состояние, т.-е. коммунизм. Из исторических государств наиболее близка была к идеалу Спарта, и она пользовалась безмятежным счастьем 600 лет. К сожалению, этот идеал неосуществим именно потому, что людьми руководят теперь не добродетели, а страсти. Многие думают (*Мабли* имеет в виду *физиократов*), что естественный порядок сразу установится, как только люди узнают, в чем он состоит: ведь он лучший из возможных порядков, и люди естественно к нему тяготеют. На самом деле это не так. *В об-*

*ществе с земельной собственностью, с неравенством, ни один порядок не может казаться всем наилучшим. Общество разделено на классы, а классы имеют враждебные интересы.* Допустим, как *физиократы*, что естественный порядок—земельная собственность. Как убедить рабочего, у которого есть только его ремесло и который живет в вечном труде, что существующий порядок—наилучший. Как убедить хлебопашца, что ему так же хорошо быть арендатором, как и собственником? Словом, как убедить тех, у кого ничего нет, т.-е. большинство граждан, что они живут при порядке, гарантирующем наибольшую сумму счастья и удовольствия. Где есть богатые, есть и бедные: они взаимно необходимы. Пусть это будет неизбежно. Но почему *я* должен быть доволен, играя низкую роль бедного, в то время, как *другие*, по неизвестной мне причине, играют важную роль богатых?

То же самое, если идеальный строй—коммунизм. Сильные не согласятся на возвращение к нему из тщеславия, богатые—из жадности. Все доказательства будут бессильны против страстей. Что касается бедных, то у них слишком много работы, чтобы слушать увещания философов. Да и нет у них ни желания реформы, ни чувств, подходящих для нового строя: народ в своей нищете так привык заискивать у высших, всецело от них зависеть, что потерял чувство равенства. Льстить себя надеждой, что страсти людей можно победить силой разума, значит не знать их. Страсти—душа мира, они—тираны человека, а не рабы разума. *В морали и политике нет общеобязательных истин, подобных геометрическим, так как страсти всегда принимают за истину мнение, им благоприятное. Они—наши господа, а не логическая очевидность.*

Этот протест против рационалистического духа просветительной философии XVIII века, направленный непосредственно по адресу *физиократов*, заслуживает внимания, как наиболее ясная (в до-революционной Франции) формулировка идеи противоречия классовых интересов. Характерно, что мы встречаем ее именно у противника буржуазного строя, в то время, как защитники его, *физиократы*, являются провозвестниками теории социальной гармонии.

Итак, положение получилось безвыходное: существующий общественный строй искажает душу, обращая социальные качества в страсти, а страсти делают безнадежными попытки

его исправить. Как же быть? Вступать в борьбу со страстями нет смысла, их нужно перехитрить, нужно постараться использовать некоторые из них, наиболее безвредные, для борьбы с другими. Этот способ действия требует крайней постепенности, реформатор должен быть очень осторожен. И прежде всего надо остерегаться нарушения собственности. *Раз собственность уже установлена, на нее следует смотреть, как на основу мира, порядка и безопасности.* В этом *Мабли* совершенно сходится с *Руссо.* И вообще, их практические программы очень близки, несмотря на все различие теорий.

Две важнейшие страсти, так сказать, основные—корыстолюбие и тщеславие. Все законы, не считающиеся с ними, совершенно бесполезны. Законодатель должен стараться дать обществу такую организацию, чтобы люди находили свое счастье без помощи этих страстей. Начинать надо с правительства. Чтобы правители не давали дурного примера гражданам, надо отнять у них возможность обогащаться: они не должны получать жалованья. Само государство должно быть бедно, следует заботиться не об увеличении его доходов, а о сокращении расходов. *Самое лучшее было бы вовсе не требовать с граждан налогов, а ограничиваться барщиной.*

Чтобы отнять почву у жадности частных лиц, надо сделать богатство бесполезным при помощи законов против роскоши. Эти законы должны все регламентировать: мебель, дома, стол, одежду. Бесполезные искусства должны быть запрещены совсем, торговля по возможности стеснена, так как самый дух ее враждебен хорошему правлению: основа ее—жадность, последствия—новые потребности и новые богатства.

В борьбе с богатством очень полезны разумные законы о наследовании. Следовало бы вовсе воспретить переход имуществ из одной семьи в другую. Можно лишь разрешить завещать движимое имущество в награду слугам—это содействует переходу богатств к беднякам. Все остальное имущество должно делиться поровну между детьми. *Если у отца единственная дочь, то он обязан взять еще двух приемных сыновей.* Выморочное имущество должно переходить к беднякам. Хорошо, чтобы богатые смотрели на бедных, как на своих детей и наследников.

Не менее важны аграрные законы, если они установляют определенный maximum земли, которым может владеть отдель-

ное лицо. Только они могут сохранить известное равенство. Это не повредит культуре земли: как раз в крупных владениях забрасывают землю, а мелкие всегда хорошо обработаны.

Программа *Мабли* занимает как бы среднее место между умеренными положениями *Руссо* и его корсиканским проектом. Пожалуй, *Мабли* несколько бо́льший оптимист: он надеется на осуществление своей программы в больших европейских государствах. Но и для него оно возможно лишь, как случайность: государство, стоящее на краю гибели, может для сохранения своего существования решиться на необходимые реформы (пример—Польша). Такие случайности нередки, и обыкновенно нехватает только людей, способных ими разумно воспользоваться. Хотя по существу *Мабли*—такой же утопист-ретроград, такой же идеолог мелкой собственности и натурального хозяйства, как и *Руссо*, благодаря своей коммунистической теории, он является одним из учителей французских социалистов эпохи революции.

## Бриссо.

Из менее крупных представителей школы *Руссо—Мабли* (в большинстве случаев трудно решить, кому из них тот или иной писатель бо́льше обязан) особенного внимания заслуживают двое: *Бриссо* и *Госселен*. Первый, впоследствии известный деятель жирондистской партии, выступил незадолго до революции с работой, цель которой была доказать, что существующие уголовные законы слишком суровы. Несмотря на специальный характер темы, бо́льшая часть книги *Бриссо* посвящена чрезвычайно общим рассуждениям о естественных правах человека. Интерес ее, между прочим, в том и заключается, что по ней мы можем видеть, как в XVIII веке теория естественного права прилагалась к решению очень частных вопросов права положительного.

Мир так устроен,—говорит *Бриссо*,—что для сохранения и развития одних его частей необходимо разрушение других. Люди тоже подчинены этому закону: для своего существования они вынуждены разрушать другие тела. Их потребности, единственная норма их поведения, дают им на то право. Такое

право разрушать внешнее тело для удовлетворения потребностей и есть *естественная собственность*. Таким образом, потребности—цель и оправдание собственности. Но из этого логически вытекает, что с удовлетворением потребности и право собственности прекращается; человек имеет право на то, что ему необходимо, и более ни на что. «Не думайте, что священное право собственности дано нам, чтобы есть пищу двадцати человек, тогда как нам достаточно порции одного». Искусственные потребности не могут увеличивать право собственности; расширять его за пределы необходимого, значит переходить его границы.

Так как право собственности ограничено, то оно не может быть исключительным: никто не может заявлять исключительных притязаний на какую-либо вещь, ибо эта вещь может понадобиться *другому* для удовлетворения *его* потребностей. Естественное право собственности—только право временного пользования.

Ясно, что собственность, как естественное право (dans la nature) совершенно не совпадает с собственностью фактической: «француз имеет столько же прав на дворец Могола, на сераль султана, сколько сами Могол и султан». В естественном порядке собственность преходяща, в общественном—она постоянна и исключительна. Как же развилось современное право собственности, при котором один обладает благами, достаточными для удовлетворения потребностей сотни, тогда как эта сотня умирает с голоду? *Бриссо* отвечает на этот вопрос резко и определенно: единственный его источник—узурпация. Собственность общественного порядка—результат жадности; право первого занятия вовсе не достаточно для ее оправдания. Она—не естественное право, а социальное изобретение, по самой своей основе ему противоположное. Допущенное расширение границ права собственности—истинное преступление, так как оно совершается на счет прав других индивидуумов. Но теперь естественный порядок настолько извращен, что, наоборот, называют преступлением, если несчастный, лишенный своего естественного права, заявляет претензии на чужую собственность, чтобы спастись от голодной смерти. «Посудите, как мы далеки от природы: *в естественном состоянии вор—богатый, тот у кого есть излишек*, в общественном—тот, кто похищает у богатого».

Разумеется, как и следует ожидать от верного ученика Руссо, вся эта революционная теория, все эти выходки против собственности, против богатства отнюдь не приводят *Бриссо* к каким-либо революционным предложениям. Его практический вывод до смешного не гармонирует с аргументацией, его можно было бы счесть за пародию, если бы он не соответствовал в такой мере общему духу школы.

В самом деле, стоило ли доказывать, что по естественному праву настоящий вор—богатый, что бедняк, который отнимает у него имущество, лишь восстановляет свое поруганное право, если в заключение Бриссо все же призывает к защите гражданской собственности, т.-е. того же самого вора—богатого, и к наказанию—покушающегося на нее бедняка. Все, чего он требует, это смягчения законов против воровства: отмены смертной казни и полного освобождения от наказания в тех случаях, когда кража совершена под влиянием голода. Чтобы затушевать резкость перехода, Бриссо пользуется уже знакомым нам методом. Подобно Руссо, он заявляет, что возвращение к естественному состоянию невозможно: оно для нас—страна химер, не более; то, что хорошо в естественном состоянии, не годится для человека в обществе. Но если так, то все его рассуждения о естественном праве собственности теряют свое практическое значение, и из них нельзя сделать даже такого скромного вывода, какой делает Бриссо.

Если мы забудем на время конечную цель всех рассуждений Бриссо и обратим внимание только на его теорию, то мы найдем в ней мало оригинального. Общая характеристика естественного порядка, перехода к общественному порядку, критика последнего—все это явно заимствовано у *Руссо*. Единственная разница—это название «собственность», введенное Бриссо для обозначения естественного права пользования предметами внешнего мира в целях удовлетворения человеческих потребностей. И тут можно говорить лишь о *названии*, так как самое понятие, без всякого сомнения, имеется у учителей школы. Как бы то ни было, установленное *Бриссо* противоположение естественной собственности и собственности гражданской сыграло известную роль в дальнейшем развитии теории, слившись с другим, более грубым противоположением: имущества необходимого (nécessaire) и имущества излишнего (superflu). Таким образом мелкая собственность, как имущество

необходимое, получила санкцию естественного права, а собственность крупная, как излишек, была этой санкции лишена. Такое видоизменение—можно смело сказать, такую вульгаризацию учения Руссо — мы встречаем у некоторых деятелей конвента.

## Госселен.

Бриссо — один из самых умеренных учеников Руссо; *Госселен*, наоборот, пожалуй, самый радикальный представитель того же направления. Его практическая программа ближе всего к корсиканскому проекту *Руссо*. Но различие в том, что *Госселен* считает свой проект осуществимым в больших современных ему государствах, в том числе и во Франции.

Мы не будем излагать подробно теоретическую часть «Размышлений» *Госселена:* в существенных чертах это теория страстей Мабли. Неравенство—результат жадности; задача законодателя—подавление жадности и установление равенства. Как же достигнуть этой цели? Возвращение к естественному коммунизму—невозможно, законы против роскоши—бесполезны. Тем не менее, *Руссо* неправ, осуждая вместе с неравенством самое общество. Вполне возможно, сохраняя общество, уничтожить неравенство. «Наиболее быстрый способ разрушить неравенство—обращение всех имуществ в общественную собственность и затем равный раздел по примеру спартанского законодателя». *Госселен* предвидит возможные возражения насчет законности такой экспроприации, и в ответ на них приводит уже знакомую нам теорию естественной и гражданской собственности. Основа естественной собственности—потребность; все люди имеют равное право на все вещи, необходимые для их существования. Фактические отношения собственности—результат узурпации. Частные лица могут быть лишь временными владельцами вещей, истинный собственник которых общество. Если бы об этих истинах помнили при первом разделе имущества, то люди не знали бы зол неравенства. Но и теперь еще не поздно вернуться к тому же положению вещей при помощи общей экспроприации. Если же такой путь будет признан опасным, возможно достигнуть той же цели другим путем, без всякого насилия. Прежде всего все земли,

которые вовсе не распаханы или заброшены владельцами в течение десяти лет (исключая леса и луга), все королевские домены, все церковные владения должны быть разбиты на равные участки и распределены между бедняками. При этом государство должно притти им на помощь ссудой на обзаведение хозяйственным инвентарем. Земли, принадлежащие частным владельцам, постепенно покупаются государством, которое ассигнует на эту цель ежегодно десять миллионов. Эти земли, разумеется, тоже дробятся. Результат этих мероприятий скажется уже через несколько лет: вся почва Франции будет распределена равномерно между ее счастливыми обитателями.

Верховная собственность на землю должна остаться, повидимому, у государства; частные лица будут лишь пользоваться правами наследственных арендаторов. В одном случае *Госселен* называет их колонами, в другом говорит, что они будут платить ценз. Чтобы удержать равенство, чтобы помешать новому накоплению богатств, наделы будут об'явлены неделимыми и неотчуждаемыми. Всякий будет иметь ровно столько земли, столько ему необходимо для безбедного существования. Многосемейным будут выдаваться государством дополнительные наделы, наследство бездетных будет переходить к ближайшему безнадельному родственнику. Излишек населения будет уходить в колонии нового света. Новый режим принесет, разумеется, гибель бесполезным искусствам, производству предметов роскоши; зато полезные ремесла и торговля будут при нем процветать. *Госселен* понимает, что они могут явиться новым источником неравенства, но это неравенство, по его мнению, не может быть особенно значительно, если в земельном строе будут строго соблюдаться указанные выше принципы.

*Госселен* — довольно наивный мечтатель, очень плохо разбирающийся в окружающей его общественной жизни. Но эта самая наивность придает его мечтам ту привлекательную смелость, ту принципиальную последовательность, которых мы напрасно стали бы искать у других, более крупных представителей эгалитарной школы. И в этих особенностях—его право на наше внимание.

3.

Среди защитников старого сословного строя во Франции XVIII века мало известных имен. Читающая публика того времени, большинство которой составляли не старые владельческие слои, а интеллигенция и интеллигентная буржуазия, представляла для них к тому же среду мало сочувственную. Поэтому они редко вполне откровенно высказывают свои мечты. В большинстве случаев на первый план они выдвигают критику, а о том, что является их идеалом, можно лишь догадываться по некоторым отдельным черточкам. Критическое отношение к буржуазному порядку сближает их с теоретиками мелкой собственности и социализма. Под флагом более популярных уравнительных теорий они и провозят в большинстве случаев свой реакционный груз. Для характеристики этого направления в его отличии от *Руссо* и его учеников для нас особенно ценны поэтому такие писатели, которые, как *Гойон-де-ля-Пломбани,* договаривают свои задушевные мысли до конца.

## Гойон.

*Гойон* начинает тоже с критики. Он выступает в качестве защитника интересов крестьянства и земледелия. Между источниками богатства должно существовать известное равновесие. В настоящее же время число ремесленников и купцов слишком велико по сравнению с числом земледельцев. Сельское хозяйство в забросе. Крестьяне плохо обрабатывают землю, а часть земли и вовсе не обрабатывается. В крестьянах растет стремление подняться выше: они покидают землю и уходят в большие города. Переходя к индустрии, *Гойон* выражает негодование по поводу недостаточной заработной платы и необеспеченности труда. Словом, мы имеем дело как будто с человеком, симпатии которого на стороне низших классов. Но стоит обратиться к его положительным построениям, и это впечатление быстро рассеивается.

В самом деле, что предлагает *Гойон?* Прежде всего *доведение до абсурда средневекового корпоративного принципа.* Число купцов и ремесленников каждой корпорации должно быть фи-

ксировано раз навсегда, в соответствии с действительными потребностями. Ремесло передается по наследству, свободный труд безусловно воспрещается. Переход людей из одного состояния в другое вызывает беспорядки—он должен быть по возможности стеснен. Крестьян, уходящих в города, следует просто высылать на родину. Не только ремесленный и крестьянский труд, но и все остальные профессии, от судейской до лакейской, делаются наследственными. Мелкий городской люд должен быть зарегистрирован. Каждый будет иметь свой номер, и ему будет разрешено работать лишь в том квартале, где он прописан.

Вся эта система закрепощения труда кажется *Гойону* еще недостаточной. Он знает, что есть масса бедняков, людей неопределенного звания, бродяг, которые не найдут в ней места. Оставаясь свободными, они представляют известную опасность для его «благоустроенного» общества. И вот при каждой корпорации создается род каторжной тюрьмы под благозвучным названием maisons communes, в которой этот элемент находит себе место на-ряду со стариками, больными, слабыми. Такая же организация вводится в деревнях. Режим в этих домах самый суровый, так как «люди несчастны, если ими не управляют». Это — царство принудительного труда. Но зато общество избавлено от самых опасных для его благосостояния людей.

В идеальном государстве *Гойона* только правящие классы могут дышать свободно. Весь рабочий народ прикреплен к месту жительства и наследственному занятию и живет под вечным страхом каторжных работ. Ему некуда спастись от сильного и во все вмешивающегося государства. И лучше всего то, что *Гойон* как будто бы только о благе рабочего народа и заботится.

## Ленгэ.

Из других писателей того же направления наибольшего внимания заслуживает *Ленгэ. Гойон* мечтает о будущем, *Ленгэ* более чуток к действительности. Он видит, что общественное развитие идет в направлении противоположном его идеалу. Поэтому он только пессимистически вздыхает о прошлом, не предлагая никаких планов реформы. Но как критик он в

высшей степени интересен. Незаурядная наблюдательность позволяет этому реакционеру подметить такие черты ненавистного ему буржуазного порядка, которые совершенно не отмечались, а может быть и не замечались, поклонниками и защитниками прогресса. Наиболее уязвимый пункт буржуазного строя—конечно, положение рабочего класса, и именно на этот пункт *Ленгэ* и нападает с наибольшей энергией.

Рабочий—наследник раба древности и серва средних веков. Улучшилось ли по сравнению с ними его положение? Ничего подобного, утверждает *Ленгэ. Все, что рабочий выиграл, это—свободу умирать с голоду.* При рабстве не существовало нищеты, так как собственник был заинтересован в сохранении раба. Положение лошадей и сейчас еще лучше положения рабочих: их, *к счастью, никто еще не вздумал освобождать. Ядовитый дар свободы* принесли народу короли, которые старались в борьбе с феодалами привлечь сервов на свою сторону. По своему невежеству, непониманию своей выгоды сервы дали себя прельстить свободой. Уже скоро многие из них поняли, в чем дело, и начали протестовать. Но их освобождали насильно.

Так образовался современный порядок. Общество разделилось на две части: собственников и рабочих. Последние, потеряв в лице господ своих покровителей, бессильны против богатых. Взамен рабства они приобрели недостаточную и непостоянную плату за упорный труд. Так как они бессильны, то на них же возлагают и государственные повинности. И их положение отнюдь не улучшается: жизнь становится все дороже, а заработная плата уменьшается. Чем хуже положение рабочего, тем легче ее понизить. *Свободный договор хозяина с рабочим—насмешка,* так как рабочий не может прожить несколько дней без работы. *Свобода—один из ужаснейших бичей, произведенных новым временем.* Рабочего легко заменить другим, и потому богатые совершенно равнодушны к его положению. Между тем не богатство—источник жизни бедняка, а, наоборот, жизнь бедных—источник богатства. Бедняку платят лишь после того, как он заплатил своим трудом, и притом платят меньше.

*Ленгэ* предчувствует возможность великой социальной революции, восстания неимущих против имущих. Но он не ждет от нее ничего хорошего. Он боится, что она будет иметь своим результатом анархию. А анархия для него—самое ужас-

ное. Поэтому, как ни плох существующий порядок, надо стараться о том, чтобы народ оставался в невежестве. *Сейчас у народа есть только руки; «все потеряно, если он заметит, что у него есть ум».*

Итак, настоящее ужасно, будущее безнадежно, только в прошлом находит *Ленгэ* кое-что отрадное, и эти светлые черточки—рабство и деспотизм. Естественно, что глубоко пессимистична у *Ленгэ* и общая теория развития человечества, весьма родственная теории *Руссо. Физиократы* в согласии с большинством общественных мыслителей XVIII века видят в естественном состоянии нечто идеальное. *Ленгэ* примыкает к другой традиции, восходящей к *Гоббсу, Эпикуру* и *Лукрецию.* Естественное состояние—состояние анархии, борьбы всех против всех. Поэтому собственность не есть естественное право. В основе ее лежит насилие. Возможно, что какие-нибудь охотники, возвратившись с неудачной охоты, решили захватить продукты труда более мирных земледельцев и заставили их работать на себя. Первоначально они пользовались добычей совместно, затем решили разделить ее во избежание раздоров. С появлением собственности явилась необходимость в законах для ее обеспечения—так рождается общество. Общество—насилие, и собственность—узурпация. Законы—как бы заговор против наиболее многочисленной части общества. Кто говорит—общество, тот говорит: богатство и бедность. Но опрокинуть общество и собственность нельзя, так как они меньшее зло, чем естественный хаос. Сделать людей счастливыми в обществе невозможно, но они могут быть в нем более или менее несчастны. Чем общество богаче, тем люди несчастнее, так как богатые могут жиреть лишь на счет бедняков. Следовательно, рост богатства—рост числа несчастных. Современные государства стоят на этом пагубном пути, и ничто как будто не может их спасти.

*Ленгэ* — очень талантливый, оригинальный и остроумный писатель. Он много писал и его много читали. Тем не менее влияние его незначительно, ему не удалось создать школы. И это об'ясняется не только его реакционными идеями, но и полной бесплодностью его пессимистических рассуждений. Человек, зашедший в безнадежный тупик, не может вести за собою других. Вероятно, и в реакционных кругах не особенно любили этого неверующего реакционера.

---

IV.

# Идейное наследие бабувизма.

*Бабеф* и его сторонники были в весьма малой степени теоретиками. Главная их заслуга в том, что они поставили проблему коммунизма, как проблему практическую. На этом и основывается высокая оценка, которая дается бабувизму обычно в истории социализма. И тем не менее, я не собираюсь останавливаться в настоящей статье на этой стороне бабувизма. Мне представляется, что всё, касающееся бабувизма, как движения, более или менее общеизвестно, что здесь вряд ли можно сказать что-нибудь существенное без разработки новых архивных материалов. И наоборот, правильной и полной оценки идейного наследия бабувизма, вполне возможной даже на основах уже опубликованного материала, у нас до сих пор нет. Сделать шаг к такой оценке и составляет в данный момент мою задачу [1]).

Мне кажется, что бабувизм, именно в силу того, что Бабеф был практическим деятелем, а бабувизм был практическим движением во имя интересов пролетарской и полупролетарской бедноты,—составил значительный этап в истории социалистической мысли. Если бы Бабеф был чистым теоретиком, а бабувизм—школой, то ни он, ни школа, вне всякого сомнения, не дали бы так много в области теоретической мысли, как дали в действительности.

---

[1]) Достаточно известно, что бабувизм не представлял собою в идейном отношении единого целого. Для моей темы интересно только левое, определенно-коммунистическое крыло бабувизма. Исследование внутренних разногласий в бабувизме не входит в мои намерения.

Что означает это парадоксальное заявление? Смысл его заключается в том, что самый факт практической постановки Бабефом и бабувистами проблемы коммунизма должен был заставить этих учеников старого французского рационалистического социализма XVIII века выдвинуть и разрешить целый ряд вопросов, которые для их предшественников, для их учителей,—чистых теоретиков,—вовсе не существовали. И, разрешая эти практические вопросы, они неизбежно,—может быть, мало сознавая, что делают,—должны были пересмотреть самые основы того общего миросозерцания, на которое опирались теории французских рационалистов XVIII века.

1.

Я начну с характеристики тех новых вопросов, которые должны были возникнуть перед коммунистами с того момента, как они поставили проблему коммунизма, как проблему практическую. Для Морелли и для всех прочих французских социалистов XVIII века проблема общественного преобразования разрешалась весьма просто: существующий общественный строй покоится на лжи (сознательной или бессознательной), на неразумности, на недостатке понимания. Для того, чтобы разрушить существующий порядок, нужно лишь раскрыть глаза неразумным, непросвещенным. Мелье, в виде исключения, добавлял: после того, как угнетенные просветятся, они должны сделать усилие и сбросить с себя иго угнетателей. Но никаких более конкретных задач в связи с переходом от общества, в котором они жили, к обществу, о котором они мечтали, эти старые социалисты XVIII века не ставили,—не ставили как раз потому, что весь вопрос в целом был для них чисто абстрактным вопросом. Положение Бабефа и бабувистов,—стремившихся создать заговорщическую организацию для того, чтобы при помощи захвата власти получить возможность коммунистического законодательства на пользу трудящихся,—положение Бабефа и бабувистов было радикально иным, чем положение этих старых теоретиков. Бабеф и бабувисты не могли отмахнуться от конкретной окружающей обстановки, от тех общественных элементов, в среде которых, при помощи которых и для которых этот переворот происходит. Французская революция многому научила; теоретизировать в

стиле Морелли было после 1789—1795 г.г. затруднительно даже для чистых теоретиков. Это было совершенно невозможно для бабувистов.

Как представляли себе бабувисты первый этап к коммунистическому преобразованию? Это была организация в Париже, с разветвлениями, по возможности, в других центрах Франции тайного общества, которое имеет своих агентов в массах предместий и в войсках и которое в один прекрасный день при помощи этих агентов совершает переворот и оказывается у власти. Что должно в первую очередь делать это правительство, захватившее власть в свои руки и стремящееся к коммунистическому преобразованию общества? У коммунистов XVIII века была мертвая схема, мертвая программа построения коммунистического общества, данная Морелли в его «Кодексе». Если бы Бабеф и бабувисты были людьми чистой теории, они могли бы этой программой ограничиться. Но Бабеф и бабувисты ею не ограничиваются. Они прекрасно понимают, — революционный опыт их этому научил,—что для прочности революционного правительства, для того, чтобы это правительство могло удержаться у власти сколько-нибудь длительный период времени, в которое оно сможет развернуть последовательную программу общественного преобразования, оно должно немедленно, непосредственно бьющими в глаза мероприятиями в пользу тех общественных элементов, в интересах которых оно действует, привлечь эти элементы на свою сторону. Революционное правительство должно немедленно скрепить теоретические узы, которые существуют между ним и общественными группами, на которые оно желает опереться, какими-то практическими мерами.

Бабувисты намечают целый ряд таких практических мер. Должно сказать, что годы, предшествовавшие заговору Бабефа, были чрезвычайно тяжкими годами для парижской бедноты. Парижская беднота страдала и от недостатка с'естных припасов, и от удручающих жилищных условий, и от дороговизны предметов первой необходимости. Роскошь нажившейся на революции новой буржуазии только подчеркивала бесплодность революции для насущных потребностей бедных. С этим положением, с этой конкретной обстановкой бабувисты должны были неизбежно считаться. И действительно, в одном общего

характера постановлении[1]), которое было выработано бабувистами применительно к предстоящему захвату власти, наряду с указаниями стратегического характера мы находим целый ряд указаний характера экономического.

«Народ (разумеется, народ, восставший под руководством бабувистов),—говорится в этом постановлении,—захватит в свои руки государственное казначейство, почту, дома министров и все общественные и частные магазины, в которых *имеются с'естные припасы.* С'естные припасы всякого рода будут вынесены для раздачи народу на площади. Все булочники будут обязаны, в порядке реквизиции, непрерывно печь хлеб, который будет бесплатно распределяться среди народа; булочникам будет затем заплачено по пред'явленным ими счетам»[2]). Это — мера, эффект которой рассчитан только на первый момент после восстания. Далее идут другие меры, более длительного характера и более прочно улучшающие положение народных масс. Мы видим здесь, вслед за заботой о питании, заботу о жилищной нужде бедняков: «бедняки во всей республике будут немедленно поселены и снабжены мебелью в домах заговорщиков»; затем—заботу о задолженности парижской бедноты: «предметы, принадлежащие народу и заложенные в ломбарде, немедленно возвращаются ему бесплатно», и наконец—общее мероприятие в направлении уравнительного перераспределения имуществ: «все имущества эмигрантов, заговорщиков и всех врагов народа будут безотлагательно распределены между защитниками отечества и бедными»[3]).

Что все эти предположения не являются чем-то случайным для бабувистов, чем-то случайно попавшим в один из их документов, доказывается другим документом, проектом специального декрета, ссылающегося в своей вступительной части на то, что «народ долгое время убаюкивался пустыми обещаниями и что настало время, наконец, *действительно* содействовать его благосостоянию, этой цели революции». «Принимая во внимание,—говорится в проекте дальше,—что великое восстание настоящего дня должно навсегда уничтожить нищету,

---

[1]) «Акт восстания.»

[2]) Buonarotti, Conspiration pour l'Egalité, v. II. p. 249—250, § 17, Bruxelles. 1828.

[3]) Ibidem, p. 252, § 17. Под заговорщиками разумеются правящие элементы общества—заговорщики против народного блага.

этот вечный источник всякого рода угнетения, повстанческая директория постановляет:

«§ 1. По окончании восстания бедные граждане, имеющие в настоящее время плохие помещения, не возвратятся в их обычные жилища: они будут немедленно помещены в домах заговорщиков.

«§ 2. У вышеупомянутых богатых возьмут мебель, необходимую для приличного омеблирования санкюлотов.

«§ 3. Революционные комитеты Парижа будут обязаны принять все меры к быстрому и точному выполнению настоящего приказа».

Трудно себе представить, чтобы кто-либо из дореволюционных коммунистов задумался над подобными проблемами. Для этих чистых теоретиков практически-революционные задачи просто не существовали. Здесь впервые в истории коммунизма нового времени ставятся они с полной отчетливостью и резкостью, им по существу присущею. И самая постановка этих задач, и способ их разрешения—это несомненная заслуга бабувистов. Независимо от того, целесообразны или нецелесообразны были проекты «равных», для развития социалистических идей было чрезвычайно важно, что определенные конкретные условия перехода к коммунистическому строю были ими поняты и учтены [1]).

Такова одна сторона деятельности революционного правительства после захвата власти. Но на-ряду с элементами, которые должны получить поддержку со стороны революционного правительства, на-ряду с элементами, в которых революционное правительство видит свою опору, существуют элементы враждебные, те самые заговорщики, о которых говорится в декрете, те самые, у которых надо отбирать имущество. Его нужно отобрать, — бабувисты это прекрасно понимают, — но не для того только, чтобы улучшить положение бедноты,—его нужно отобрать, чтобы врагов обезвредить. Эта идея очень часто сквозит в бабувистской литературе и в бабувистских проектах. Экспроприация является необходимой составной частью в направленной против вредных общественных элементов системе террора. «Железной рукой нужно подавить всех противни-

---

1) Buonarotti, I, 196.

ков»,—эту истину революционной тактики Бабеф твердо усвоил и не раз формулировал.

Мы уже видели, что дома министров захватываются восставшим народом. Само собою разумеется, что старые власти, правящие страной в силу буржуазной конституции III-го года,—директория и советы пятисот и старейшин,—об'являются низложенными. Гораздо интереснее, что все члены советов и директории немедленно предаются суду народа[1]). Этой теме посвящен особый проект приказа, во вступительной части которого комитет восстания заявляет, что наказание неверных уполномоченных и узурпаторов народного суверенитета является долгом по отношению ко всему народу его восставшей части. Опираясь на эту истину, приказ провозглашает: «Узурпация и тирания членов обоих советов и исполнительной директории очевидны. Закон (ссылка на 27 ст. Декларации Прав 1793 г.) карает смертью узурпаторов народного суверенитета[2]). Их может помиловать только сам народ в своих секционных собраниях по особому докладу комитета восстания или назначенного последним обвинителя. Как мы сейчас увидим, бабувисты выделяют на-ряду с категорией заранее признанных виновными членов правящих корпораций—категорию подозрительных, в которую входят все нетрудящиеся элементы. Но это уже вводит нас в другую область—организации революционной диктатуры.

2.

Правительству, возникшему из революции, необходимо немедленно по захвате власти привлечь на свою сторону, связать с собою какими-то неразрывными узами общественные низы; необходимо частью уничтожить, частью террором взять в свои руки верхи. Но этого мало: если правительство серьезно стремится к общественному преобразованию, оно должно немедленно же проложить пути к этому преобразованию, создав для него соответственные политические условия.

Понимали ли это бабувисты? Несомненно, да,—и в этом тоже их отделяет от их учителей неизмеримая пропасть. Никто

---

1) Уже цитированный «Акт восстания». Buonarotti, II, 250.
2) Ibidem, 285.

из дореволюционных социалистов над этим вопросом не задумывался.

Как известно, бабувисты провозглашали своим лозунгом возврат к конституции 93-го года, т.-е. к демократической конституции, выработанной конвентом в эпоху господства якобинцев. Но это был *лозунг,* близкий и понятный для тех, кто оставался в эпоху директории верен якобинским, демократическим традициям. В вопросе о практическом применении конституции 93 года среди бабувистов были, как будто, разногласия, колебания, в конечном результате приведшие, по крайней мере более решительную их часть, к совершенно отчетливой формулировке идеи *диктатуры трудящихся,* как необходимого политического условия коммунистического преобразования.

Как представляли себе бабувисты политическое строение государства после произведенного ими переворота? Для первых дней, как это совершенно естественно для заговорщиков, они рисовали себе такую перспективу: комитет восстания захватывает власть, он же издает некоторые первоначальные постановления (подобные вышеприведенным); он сохраняет власть до полного завершения переворота [1]). Но такое положение возможно лишь в течение некоторого краткого срока, в дальнейшем надо как-то его конституционно оформить.

У бабувистов здесь имеется два плана: один, рассчитанный на ближайшее время, на немедленное укрепление революционной власти, и другой—более принципиального характера, тесно связанный с задачами социальной революции. По поводу первого среди бабувистов были колебания. В цитированном нами не раз Акте восстания (§ 19) говорится о созыве для завершения революции «национального собрания», составленного из лиц, названных восставшим народом, по одному демократу на департамент, *по представлению комитета* восстания. Ясно, что такое «национальное собрание» было бы по существу избрано просто-на-просто комитетом восстания. Впоследствии,—как утверждает Буонаротти,—под давлением необходимости заключить союз с группой старых якобинцев—членов конвента [2])—в эти предположения было внесено изменение: было решено восстановить конвент—конечно, без его контр-револю-

---

[1]) «Акт восстания», § 20; Buonarotti, II, 253.

[2]) Buonarotti, I, 172 ff.

ционных членов—и лишь дополнить его согласно первоначальному плану [1]).

Связь всех этих проектов с конкретными условиями сегодняшнего дня революции ясна; для нашей задачи гораздо интереснее второй план бабувистов, связанный с завтрашним днем революции, с ее коммунистическими устремлениями. Этот план нашел свое выражение в так называемом проекте декрета о полиции. Трудно сказать, кем составлен этот проект и когда он составлен. Во всяком случае он является несомненным продуктом бабувистской мысли.

Содержание его сложно. Для нас в данный момент особенно важны первые его статьи, говорящие о политических правах. Первая статья гласит: «Лица, ничего не делающие для отечества, не могут осуществлять никаких политических прав; это—иностранцы, которым республика оказывает гостеприимство» [2]). Но кого же считать делающими для отечества и кого—не делающими? На этот вопрос отвечают ст. 2, 3 и 4. Ничего не делают для отечества те, кто не служит ему полезным трудом. Полезным же трудом считаются земледелие, скотоводство, рыбная ловля, судоходство, механические и ремесленные мастерства, мелочная торговля, работа в транспорте, военное дело, работа в области просвещения и знания. Все категории трудящихся, кроме последней, не вызывают у бабувистов никаких сомнений. Физический труд является бесспорным критерием для приобретения прав гражданства. Иное дело—труд умственный. В том, что люди умственного труда уже тем самым—граждане их трудовой республики, бабувисты сомневаются. И для признания за интеллигентами права гражданства они выдвигают добавочное условие: пред'явление свидетельства о цивизме [3]). Свидетельство о цивизме доказывает, что труд данного гражданина действительно полезен для отечества.

Таким образом республика бабувистов—республика трудящихся с явными преимуществами для лиц физического труда. И не следует думать, что деление на граждан и иностранцев несущественно. Иностранцам воспрещено посещение общественных собраний. Иностранцы находятся под постоянным и прямым надзором администрации, которая может их выслать из

---

[1]) Buonarotti, II, 282—283.

[2]) Buonarotti, II, 301.

[3]) Ibidem, II, 302.

места их жительства и помещать их в исправительные учреждения. В то время, как все граждане снабжаются оружием, иностранцы должны сдать свое оружие под страхом смерти. Для подозрительных иностранцев приспособляются специальные места заключения. Словом, положение иностранца (а в этом положении оказывается духовенство, дворянство, бо̆льшая часть буржуазии и значительная часть интеллигенции)—это положение человека, перед которым плотно закрыты двери тех собраний и учреждений, где решаются вопросы политической жизни страны, и всегда гостеприимно раскрыты двери тюрьмы. Это—с одной стороны—вывод из признания необходимости для социального преобразования диктатуры трудящихся, это—с другой стороны—мера террора против общественных элементов, коммунизму враждебных.

Изложенные постановления—постановления промежуточного характера. В дальнейшем бабувисты представляют себе организацию внутри национального общества особого коммунистического общества, большой национальной коммуны[1]). В это общество входят граждане, которые желают сообща работать на коммунистических началах и сообща пользоваться плодами этого совместного труда. Внутри большого общественного организма создается некоторый меньший организм, который должен затем расти и постепенно поглощать части, находящиеся вне его. Это—коммунистическая община совсем не такого маштаба, о каком мечтал впоследствии *Оуэн*, не маленькая самодовлеющая хозяйственная ячейка, а большая группа, захватывающая собою почти все национальное целое, а впоследствии целиком с ним сливающаяся. После организации этой коммунистической общины с известной даты круг граждан ограничивается исключительно членами общины[2]). А все те, кто в нее не войдет, все, сохраняющие частное хозяйство, все они будут считаться иностранцами и, следовательно, политически бесправными.

В разработке проблемы политических условий социального преобразования,—проблемы диктатуры трудящихся, — бабувисты не имели учителей. И наоборот, самый план построения коммунистического общества имеется у Морелли в совершенно

---

[1]) О способах ее организации речь будет ниже.
[2]) Buonarotti, II, 302, art. 9.

законченной форме. Тем не менее и здесь бабувисты сделали значительный шаг вперед—опять-таки не потому, что они были более сильными теоретиками, а потому, что они, в отличие от Морелли, были революционерами-практиками. Морелли дает нам изображение коммунистического общества в готовом виде, в его статике. Таково оно *должно* быть. Мостика, соединяющего это общество с обществом ему современным, динамики общественного переустройства, у Морелли нет. Для бабувистов вопрос о том, как, в какой последовательности перестраивать общество, должен был получить несравненно бо́льшее значение, чем решенный уже учителями вопрос о том, какова конечная цель этой постройки. В постановке этого вопроса у бабувистов были предшественники—английские диггеры XVII века и кое-кто из памфлетистов кануна революции (напр., *Буассель*). Но английские предшественники вряд ли были им известны, а французские во всяком случае не имели на них серьезного влияния. В истории коммунистической мысли и в этом отношении бабувизм является звеном исключительного значения.

Бабувисты не считают ни желательной, ни возможной всеобщую экспроприацию собственников. Начало коммунистической организации общества полагается их государством трудящихся. Но государство никого не вгоняет в эту организацию прямым принуждением. Согласно первой статье экономического декрета в республике учреждается, как мы уже упоминали, национальная коммуна [1]). Этой коммуне передаются в первую очередь национальные имущества: имущества, своевременно об'явленные национальными и не проданные до 9-го термидора (сделки, заключенные после дня падения Робеспьера, таким образом, бабувистами не признаются), имущества врагов революции, имущества, отошедшие к республике в силу судебного приговора и т. п. Далее коммуна получает старые общинные имущества и земли, остающиеся необработанными владельцами. Наконец, к ней же переходят те помещения, которые заняты беднотой в силу Акта восстания, о чем уже говорилось выше, и имущества, узурпированные теми, кто обогатился при исполнении общественных обязанностей, или кто присужден к принудительным работам за негражданское пове-

---

1) Buonarotti, II, 306, art. 1.

дение, леность и роскошь. Ясно, что переход к коммуне последних категорий имуществ предполагает частичную экспроприацию. Ко всем этим имуществам,—национальным и экспроприированным,—присоединяется имущество тех, кто пожелает добровольно отдать его коммуне[1]). «Республика призывает добрых граждан содействовать успеху реформы добровольным отказом от своих имуществ в пользу коммуны»[2]).

Так образуется материальная база коммуны. Кто же составляет ее живую силу? Для начала исключительно лица, добровольно в нее вступающие и отдающие ей свое имущество. Само собою разумеется, что это, по преимуществу, беднота, которая мало теряет, отказываясь от собственности, и много выигрывает, вступая в общину, обладающую весьма значительным земельным и иным фондом. В дальнейшем, однако, целый ряд мер косвенного принуждения должен способствовать расширению коммуны. Мы указывали на то, что с известной даты только за членами коммуны сохраняются права гражданства и что положение иностранцев в системе бабувистов имеет свои весьма неприятные особенности. Помимо того на не-членов коммуны возлагается бабувистами весьма чувствительное хозяйственное бремя. Они платят государству,—иными словами коммуне,—натуральный налог, и налог очень тяжелый, продуктами своего труда. Члены коммуны, естественно, от этого налога совершенно свободны[3]). Таким образом, многое должно толкать собственников на отказ от собственности и на вступление в коммуну,—тем более, что для следующего поколения вступление в коммуну является уже неизбежным. Право наследования бабувисты,—предупреждая в этом *сен-симонистов,*— в своем государстве трудящихся отменяют. Все имущества, принадлежащие в момент переворота частным лицам, по их смерти отходят национальной коммуне[4]).

В самом плане построения коммуны бабувизм не дает ничего значительно нового и интересного по сравнению с достаточно детально разработанными положениями «Кодекса природы» Морелли. На этой стороне мы можем поэтому не останавливаться. Отметим лишь результаты технических

---

[1]) Buonarotti, 306, 310, art. 11.
[2]) Ibidem, 307, art. 10.
[3]) Ibidem, II, 316—317.
[4]) Ibidem, 306, art. 3.

успехов второй половины XVIII века—большую заботливость бабувистов о введении в коммуне машин и других способов, сокращающих труд людей [1]).

3.

Итак, бабувизм, поскольку он поставил проблему коммунизма, как проблему практическую, должен был подвергнуть особому рассмотрению и разрешению целый ряд новых, не существовавших для старых коммунистов вопросов. Мы видели, что он дал ценного в этом направлении. От этой практической стороны системы бабувизма я хочу перейти теперь к ее стороне чисто теоретической. Именно то обстоятельство, что бабувисты поставили целый ряд новых вопросов практического характера, что они вообще подошли к проблеме социализма практически,—это обстоятельство заставило их в целом ряде пунктов отойти от старой социалистической теории XVIII века, в верности которой они, тем не менее, расписываются. Какова была эта социалистическая теория, из которой исходили бабувисты и Бабеф? Бабеф на суде признал своим учителем Дидро. В действительности учителем этим был не Дидро, а та неизвестная личность, которая известна нам сейчас под странным и подозрительным именем Морелли [2]). Основная работа Морелли «Кодекс природы» была напечатана в 1773 г. в собрании сочинений Дидро, и это дало основание бабувистам приписывать Дидро те идеи, которыми они руководствовались в своей деятельности.

Каковы же были теоретические взгляды Морелли-Дидро, как представлял он себе общественное развитие? *Морелли* исходил из учения об естественном праве. Он представлял себе, что существует некий нормальный общественный строй, соответствующий естественным качествам человека вообще, что этот общественный строй — коммунистический строй, и что он был когда-то осуществлен в действительности, что человечество на первой ступени своего исторического бытия, в своем естественном состоянии жило в коммунистических общинах.

---

[1]) Buonarotti, 309, art. 8; 310, art. 14.

[2]) Странно, что о личности этого автора, написавшего ряд книг, мы по существу не знаем абсолютно ничего. Подозрительно для писателя-коммуниста созвучие имен: Мор—Морелли.

Затем, главным образом в силу того, что человечество было неразумно, относилось к своей общественной жизни несознательно и не знало, как лучше всего эту общественную жизнь организовать,—человеческое общество из этого первобытного рая, из этого первобытного коммунизма, соответствующего естественному праву человека, вышло, и человек тем самым потерял, так сказать, свою первобытную невинность. Далее, после целого ряда страданий, после целого ряда горьких опытов, человечество постепенно начинает просвещаться и, просвещаясь, начинает сознавать преимущества коммунизма, начинает мечтать о возвращении к этому первобытному естественному строю. Полное просвещение неизбежно приведет к восстановлению коммунизма, но это будет уже коммунизм сознательный, основанный на опыте, а не инстинктивный, как было в начале существования человечества,—а потому прочный непоколебимо. Таким образом человеческая история слагается из первобытного райского состояния, затем из некоего грехопадения человечества, влекущего за собою страдания, наконец, из просвещения, за которым идет возврат к райскому состоянию, но уже возврат сознательный. Бабеф в первых своих произведениях, несомненно, склоняется к точке зрения Морелли с некоторыми поправками от Руссо. Он начинает историю с первобытного равенства, за которым следует вызванный невежеством и заблуждениями переход к индивидуализму, затем—просвещение и вновь равенство.

«Хотела ли природа, чтобы один человек хуже питался, хуже одевался и ютился в худшем помещении, чем другой?—писал Бабеф до революции Дюбуа де-Фоссе [1]).—Можно ли допустить, что такой порядок вещей практиковался на заре человеческого существования? Разве современные сведения об естественных нравах наших американских братьев до открытия их европейцами, причинившими им столько зла, не опровергают подобного утверждения?» Ту же мысль о равенстве людей в естественном состоянии выражает Бабеф и в своем первом печатном произведении «Постоянный кадастр». И вопрос о причинах утраты человеком этого естественного равенства разрешает Бабеф совсем в духе Морелли. «Противные природе за-

---

[1]) Переписка обнародована Адвилем: Advielle, Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme, v. II., p. 193.

коны,—говорит он,—восторжествовали лишь потому, что люди не обладали достаточною сознательностью. Во все времена бедствия человеческого рода обусловливались предрассудками, этим порождением невежества». Недостаток просвещения послужил основой для всяческой узурпации, для возникновения феодальной гидры и т. п. «Точно так же одно только просвещение народа способно поставить человека на должную высоту и положить конец всем бедствиям, вытекающим из распространения различных общественных язв». От воспитания ждет Бабеф спасения, в его революционную роль он верит.

И в эту эпоху, однако кое в чем Бабеф от Морелли отличается. Сознание антагонистического характера исторического процесса ему не чуждо. «Незначительной кучке людей,—говорит он в том же «Кадастре»,—удалось захватить в свои руки все богатства только благодаря общественному мнению, которое установило за некоторые занятия повышенное вознаграждение». В формулировании этого общественного мнения одни играют пассивную, другие—активную роль: есть в обществе обманутые вследствие невежества и есть обманывающие, пользующиеся невежеством. «Вы,—обращается поэтому Бабеф к власть имеющим,—окружили народ иллюзиями, вы физически и морально связали его по рукам и по ногам массой нелепых и варварских выдумок» [1]).

Если мы от этих ранних произведений Бабефа перейдем к тем произведениям его, которые были написаны в период после 9-го термидора, то мы увидим, что мысль об общественном антагонизме получает здесь гораздо более резкую формулировку. Естественно, что люди, которые организуют заговор для захвата власти в интересах трудящихся, для насильственного перехода от существующего общественного строя к такому общественному строю, который мыслится ими как строй, соответствующий этим интересам, не могут представлять себе ход исторического развития так, как представляли его себе дореволюционные просветители. Перед глазами Бабефа и бабувистов прошла борьба революционного периода, они — свидетели ожесточенных классовых столкновений. Они представляют себе будущее, как новую революцию,—и в соответствии с этим рисуют себе все прошлое человечества. Бабувисты по-

[1]) Cadastre perpétuel, XXVI—XLIV.

прежнему верят в то, что общественный строй, о котором они мечтают, есть естественный строй,—строй, соответствующий естественным свойствам человеческой природы. Но этот естественный строй нигде и никогда не был осуществлен реально.

Первобытное общество—отнюдь не общество, отвечающее требованиям естественного права. Естественное состояние и естественное право—два разные понятия. Естественное состояние—это *случайное и несовершенное* общественное бытие, в котором находились люди до установления законов. Это — продукт первых впечатлений и невежества. Равенство в это время часто нарушается сильными и злыми [1]). Естественное право — результат опыта и рефлексии [2]). Это — то, что разумно, что соответствует природе вещей.

Природа дала каждому человеку одинаковое право пользоваться всеми благами [3]). Равенство — основное естественное право. Цель общества, основанного на законах, и была охранять это равенство от сильных и злых. Иными словами, задача общественного договора—обеспечить всеобщее благосостояние. «Все люди имеют право на счастье, и целью их соединения в общество является прочное обеспечение каждому из них достаточных средств к существованию» [4]). Однако в действительности этого нет нигде. Общество—старый-престарый заговор части против целого. Гражданские законы—варварские законы всеобщего грабежа. Естественное право не реализовано в праве положительном. И для того, чтобы оно было реализовано, недостаточно просвещения, необходима *борьба за право.* Общественный договор, не соответствующий естественному праву, может и должен быть расторгнут силой.

В связи с этим указанием на необходимость борьбы за право Бабеф дает своеобразную и неожиданную для ученика рационалистов XVIII века характеристику всего предшествующего хода истории, как непрерывной войны между патрициями и плебеями.

«Эта война между плебеями и патрициями, между бедными и богатыми начинается не только с того момента, как она от-

---

[1]) Buonarotti, II, 141.
[2]) Ibidem, II, 215.
[3]) Ibidem, II, 137.
[4]) Tribun du peuple, № 34.

крыто об'явлена; она идет вечно, она начинается вместе с появлением институтов, стремящихся передать все богатства одним и отнять все у других»[1]. Одни заинтересованы в сохранении этих институтов, другие—в их разрушении и в восстановлении естественного права, согласно которому целью общежития является всеобщее счастье. Просвещение и в этой концепции продолжает играть большую роль, но лишь как одно из условий и средств борьбы. Конечно, для богатых самым прочным оплотом является невежество бедных, их вера в «естественную неотвратимость» существующего положения. Конечно, сила бедных в их понимании того, что их обокрали и потому они бедны. Но необходимое просвещение приходит к массам не путем «воспитания», оно выковывается жизненными условиями. «Восстание угнетенных против угнетателей обыкновенно вспыхивает тогда, когда большинство доведено до нестерпимого положения»[2]. Только тогда масса начинает задумываться над естественными правами человека, только тогда люди приходят к тому убеждению, что «природа создала каждого человека равным в правах и потребностях со всеми его братьями», только тогда массе выясняется, что ее бедственное положение является «сложным результатом положенных в основу общества законов..., составляющих ужасный кодекс грабительства».

Современная эпоха наиболее благоприятна для торжества идей естественного права. Гангрена «мнимого права собственности» распространилась настолько, что не осталось ни одного не охваченного ею места. «Пагубные последствия права собственности достигли крайних пределов..., корни его по большей части уже подгнили, и все дерево готово рухнуть от первого серьезного толчка. Экспроприируйте массу, отдайте ее во власть кучки прожорливых эксплоататоров,—и корни рокового института частной собственности уже потеряли свою непоколебимую крепость»[3].

С точки зрения этой исторической концепции французская революция есть последний эпизод вечной борьбы между патрициями и плебеями. Французская революция не привела к тем

---

[1]) Tribun du peuple, № 34.
[2]) Ibidem, № 34.
[3]) Ibidem, № 37.

результатам, к каким она должна была привести. Французская революция не дала окончательной победы бедным. «Она шла вперед до 9-го термидора, а с этого момента она пошла назад»... «Она не доведена до конца, так как не сделано ничего для обеспечения народного счастья и, наоборот, сделано все для того, чтобы заставить народ вечно проливать свой пот и свою кровь, собираемые в золотые сосуды ничтожной кучки ненавистных богачей» [1]). Одна группа тиранов отняла силу и власть у другой. «Ее необходимо продолжить, эту революцию, пока она не сделается народной революцией».

Здесь нет терминологии XIX века. Здесь не говорится о пролетариате и буржуазии, не говорится о классах. Но, тем не менее, здесь ясно чувствуется приближение к тому духу трезвого и воистину революционного исторического реализма, который веет над «Коммунистическим манифестом». Конечно, не следует преувеличивать, не приходится утверждать, что бабувисты предвосхитили идеи Маркса, его историческую концепцию. Конечно, весьма далеко от примитивных соображений об исторической борьбе богатых и бедных до того, что дают нам Маркс и Энгельс в «Коммунистическом манифесте». Но если вы сравните эти мельком брошенные фразы с теми историческими представлениями, какие были у до-революционных социалистов, вы должны будете почувствовать, какой гигантский шаг в понимании исторического процесса пришлось сделать коммунистической мысли бабувистов под давлением революционной жизни.

Подведем итоги.

Игнорировать ту роль, которую сыграли Бабеф и бабувисты в развитии социалистической мысли, отнюдь не приходится. Вопреки мнению некоторых исследователей, следует признать, что без внимательного и пристального изучения Бабефа и бабувизма с этой точки зрения невозможно правильно понять эволюцию коммунистической идеологии от коммунистов XVIII века к Марксу. Бабувизм является необходимым промежуточным звеном между старым коммунизмом дореволюционной эпохи и новым коммунизмом XIX столетия [2]). Основные заветы

---

[1]) Tribun du peuple, № 36.

[2]) Колоссальную роль в этом отношении сыграла, повидимому, много раз цитированная выше книга Буонаротти

бабувизма, этого первого коммунистического учения практического характера, первого революционно-коммунистического учения нового времени,—основные его приобретения целиком перешли по наследству к современному коммунизму. Отказываться от установления идейного родства с Бабефом и бабувистами у последнего нет никаких оснований.

---

V.

## Сен-симонизм.

Сен-симонизм—первая из социалистических систем, имевших сколько-нибудь заметный отклик в России. Не говоря о декабристе Лунине, который был знаком с Сен-Симоном, к сен-симонизму, несомненно, наиболее тяготели в 30-х годах Герцен и его друзья. И тем не менее, ни одно произведение сен-симонистской школы не было в эту пору переведено на русский язык. Эта судьба школы, конечно, не случайна. Ранний русский социализм имел распространение в узком кругу интеллигентной молодежи, преимущественно дворянского происхождения. Для своих потребностей дворянская молодежь не нуждалась в переводах с французского. Прозелитизм же, направленный в сторону более демократических слоев, был этим социалистам чужд. А тогда, когда база русского социализма сдвинулась ниже, сен-симонизм уже был историей, прошлым. Чтобы этим прошлым заинтересовались как таковым, социализм должен был получить то значение, которое он приобрел сейчас, в эпоху великой борьбы за социализм, какую мы в настоящее время переживаем.

Лучшим источником для ознакомления с идеями сен-симонизма является «Exposition de la doctrine» [1]). Несмотря на заглавие, на эту книгу отнюдь не следует смотреть как на простое изложение идей Сен-Симона. Она составлена на основе лекций, которые читались в 1828 — 1829 г.г. учениками Сен-Симона, стремившимися познакомить более широкие круги с системой учителя. Но их гениальный учитель был менее всего систематическим мыслителем. Сложить его воззрения в систему значило уже само по себе создать нечто новое. Надо было много несвязного связать, надо было много недодуманного додумать. И приходится отдать должное ученикам: они были до-

[1]) „Изложение учения Сен-Симона“.

статочно сильны, чтобы оказаться не просто систематизаторами и популяризаторами доктрины учителя, но ее продолжателями. «Изложение учения» есть новый шаг вперед в развитии социальных идей начала XIX века, новая ступень, соединяющая Сен-Симона с социальными мыслителями следующего поколения: Луи-Бланом, Пеккером и дальше—Марксом. Нашу книгу, ее значение в истории социализма можно и должно поэтому расценивать самостоятельно, независимо от той оценки, какую мы даем произведениям самого Сен-Симона и его идеям.

1.

Сен-Симон оставил ученикам различные части своего учения не в равной мере продуманными. Наиболее неопределенны его представления о будущем человечества, о том самом будущем, близость которого он провозглашал. Недаром до сих пор еще идет спор о том, можно ли причислять Сен-Симона к социалистам или нет. Наиболее отчетлива и ясна его философско-историческая концепция и связанный с нею анализ существующего общества. Поэтому больше принципиально-новых (в то же время социалистических) элементов находим мы в той части «Изложения», которая смотрит вперед, в будущее. Но и в своей характеристике исторического процесса, прошлого и настоящего человеческого общества, «Изложение» дает формулы, исключительные по своей отчетливости, заостренности; бо́льшая ясность социалистических перспектив сообщает бо́льшую ясность и историческим оценкам.

Для сен-симонистов, как и для их учителя, общественный идеал не есть нечто раз навсегда данное, нечто, вытекающее логически из каких-либо априорных посылок. Общественный идеал, который они проповедуют, есть для них неизбежный результат, неизбежный эффект закономерного исторического процесса, связывающего прошлое с будущим цепью взаимных зависимостей [1]). Философия истории—основание всей системы сен-симонизма, как она дана нам в «Изложении».

История не есть простой рассказ о прошлом,—утверждают сен-симонисты. Цель ее—раскрытие будущего, которое основывается на прошлом. История должна быть позитивной наукой,

[1]) „Факты будущего являются необходимым следствием фактов прошлого“. „Изложение“, стр. 64.

ее метод тот же, что у наук естественных: у астрономии, физики [1]). Это возможно потому, что развитие человеческого общества не имеет в себе ничего случайного, жизнь общества так же закономерна, как любой ряд явлений, изучаемый какою-либо из естественных наук. Представления сен-симонистов об историческом процессе, таким образом, насквозь детерминистичны. Сен-симонистская система—первая социалистическая система, строящаяся на основе последовательного детерминизма,—тем самым первая система, порывающая решительно с рационализмом XVIII века, с традицией, которой пропитана даже столь революционная пропаганда Бабефа и бабувистов.

Для детерминизма не может существовать двух общественных порядков,—естественного (являющегося вместе с тем исторической фикцией) и не-естественного (в то же время единственного реального). Всякий реально существующий общественный порядок есть для него порядок естественный, поскольку он детерминирован. Интересно, что сен-симонисты не только сделали этот вывод на практике, не только исключили из своей аргументации всю традиционную систему естественно-правовых доводов, они свой разрыв с рационализмом в полной мере осознали и отчетливо формулировали. В их концепции нет места естественному праву, которое оставалось бы всегда себе равным, неизменным. Человек прогрессирует,—прогрессирует, следовательно, и естественное право, т.-е. то право, которое для данного момента соответствует природе [2]). Некогда природа позволяла человеку иметь рабов, позже она ему это запретила, дав ему взамен крепостных; затем и эти цепи были разбиты, но природа позволила все же одним жить в праздности пòтом других—работников. Сейчас уже и эта праздность, и эта эксплоатация противоречат природе,—и вот Сен-Симон провозглашает новое естественное право [3]), которое соответствует новым условиям и которое не могло возникнуть ранее.

Итак, в обществе, как и в природе, все развивается закономерно, все детерминировано. Но учение сен-симонистов чуждо фатализма. Человек для них есть *активный* элемент в этом закономерном историческом развитии [4]). Интересы и симпатии

---

[1]) „Изложение“, 18.
[2]) „Изложение“, 111.
[3]) „Изложение“, 19.
[4]) „Изложение“, 65.

личности закономерны, но от этого они не теряют своей действенности. Даже тогда, когда личность на основании изучения прошлого предугадывает будущее, она не утрачивает своей в нем заинтересованности. И сознание неизбежности торжества ее стремлений способно только усилить их напор, а никак не ослабить. Как активный элемент в развитии, отдельная человеческая личность может играть весьма крупную роль. Сен-симонисты весьма высоко оценивают *гениальные* натуры. Но и появление и деятельность гения ни в коей мере не случайны. Гений может открыть человечеству новые пути, но только тогда, когда для того создаются соответственные условия, в определенной закономерной последовательности [1]).

Общество представляет некое единство, некий организм. Процесс исторического развития есть единый процесс. Наука, искусство и промышленность суть как бы органы единого коллективного существа [2]). Философия истории сен-симонистов не только детерминистична, но и монистична. Что же лежит в основе этого единого процесса? «Наиболее общий факт в поступательном движении обществ, факт implicite содержащий в себе все другие, это—прогресс нравственной концепции» [3]). Духовное развитие, смена систем мировоззрения,—философских систем,—как говорил учитель,—религиозных систем,—как предпочитают выражаться ученики,—вот движущая сила человеческой истории. Этот идеализм весьма последовательно продуман сен-симонистами. Этапы исторического развития отмечены философско-религиозными концепциями. Фетишизм, политеизм и монотеизм—не только мировоззрения, они определяют собою не только отношения людей к миру и богу, но и отношения их между собою, не только «религиозное бытие», но и «бытие социальное» [4]). Переход от одной системы к другой связывается с именами гениев—творцов систем: таковы *Сократ, Христос, Сен-Симон.* Но эти гениальные системы, как мы уже видели, отнюдь не случайные индивидуальные открытия. Гениальные творцы лишь первыми угадывают и формулируют то, что подготовлено *общественным* развитием. Таким образом, идеализм отнюдь не разрушает детерминизма в учении *сен-*

---

[1]) „Изложение", 73—4.

[2]) „Изложение", 33.

[3]) „Изложение", 54.

[4]) „Изложение", 307—308.

*симонистов,* отнюдь не приводит их к суб'ективизму; высокая оценка творчества отдельной личности в историческом процессе не нарушает его общей об'ективной закономерности.

Приходится отметить в философии истории сен-симонистов и еще одну черту, тесно связанную с их идеализмом: детерминизм сочетается у них с своеобразной телеологией. Для них исторический процесс не только закономерен, он закономерно ведет человечество к определенной цели. В законе, который устанавливает положительная наука истории, в ее предсказаниях сен-симоннисты видят не только установление определенной постоянной последовательности явлений, они стремятся «прочесть в них ясно начертанные *волю, желание, цель,* искомую, никогда не достигаемую, но к которой человечество непрерывно приближалось» [1]). Очевидно, закон исторического развития есть закон этой высшей воли, а неизбежное, обусловленное прошлым будущее—в то же время ее цель. Телеологический уклон мысли здесь бесспорен; но этот уклон не должен помешать нам констатировать в сен-симонизме то ценное приобретение философско-исторической мысли, каким является его детерминистское зерно, легко выделяемое из телеологической шелухи.

Каковы же законы исторического развития? Во всяком обществе можно констатировать две основные формы человеческих взаимоотношений: антагонизм и ассоциацию. Исторический закон в своем наиболее общем виде должен определить движение этих форм в историческом процессе. Этот закон таков: исторический процесс есть процесс убывания общественного антагонизма и роста ассоциации. Первоначальная задача возникающих обществ—*война;* их конечная цель—слияние в *мирную всеобщую ассоциацию.* К цели они идут, проходя целый ряд промежуточных этапов, на которых ассоциация приобретает все более и более широкое значение: от первичной, элементарной ассоциации—*семьи*—через касту, город и нацию—*к человечеству,* к всемирной ассоциации трудящихся. Прогресс—есть процесс расширения ассоциации.

Одно из проявлений антагонизма—войну—мы уже знаем. Но антагонизм есть закон не только междуобщественных, но и внутриобщественных отношений. Этот внутренний антаго-

---

[1]) „Изложение", 76.

низм есть по существу классовый антагонизм, сущность и основу которого составляет эксплоатация человека человеком. С этой точки зрения прогресс есть процесс постепенного ослабления эксплоатации. Начало эксплоатации—в войне, первая ее форма—рабство, которое представляет собою известный шаг вперед по сравнению с предыдущим периодом и установление которого связано с переходом в области религиозной от фетишизма к политеизму. Рабство начинается с того момента, когда, вместо того чтобы с'есть врага, его заставляют работать. Далее формы эксплоатации смягчаются. Смена политеизма христианством ведет к замене рабства крепостничеством. Сейчас нет уже и крепостного права, но эксплоатация все еще существует: эксплоатируемый, который назывался рабом, затем крепостным, теперь называется рабочим.

«Рабочий материально, умственно и морально эксплоатируется так же, как некогда раб. Действительно, ясно, что он едва зарабатывает себе на существование и что работать или не работать—от него не зависит»[1]. «Рабочий не составляет прямой собственности своего хозяина, какою был раб; его положение, всегда временное, точно определяется обоюдным соглашением; но разве договор этот, действительно, свободный акт со стороны рабочего? Несомненно, нет, ибо рабочий, вынужденный рассчитывать на свой вчерашний заработок, чтобы просуществовать сегодня, должен под страхом голодной смерти согласиться на предлагаемую ему сделку»[2]. Эксплоатация рабочих не покоится более на грубой силе. Но этой силы и не нужно, поскольку сохраняется привилегия наследственного богатства. Пролетарии, не получившие по наследству собственности, вынуждены сами предлагать себя собственникам в качестве об'екта эксплоатации. «Вся масса работников эксплоатируется людьми, собственность которых она утилизирует...; при таком положении вещей рабочий является прямым потомком раба и крепостного»[3].

Мы видим, что философско-историческая концепция сенсимонистов проникнута определенно-социалистическим настроением. И пытаясь сжато выразить свое понимание истори-

---

[1]) „Изложение“, 108.
[2]) „Изложение“, 107.
[3]) „Изложение“, 107—108.

ческого процесса как смены форм эксплоатации, они приходят к формуле, отзвук которой мы находим в первых строках «Коммунистического манифеста»: «Человек эксплоатировал до сих пор человека: господа—рабы; патриции—плебеи; сеньоры—крепостные; земельные собственники—арендаторы; празднолюбцы—труженики,—вот прогрессивная история человечества до наших дней» [1]). Вывод из этой формулы по отношению к будущему напрашивается сам собой. Но прежде чем перейти к характеристике представлений сен-симонистов о будущем обществе, необходимо остановиться еще на одной, чрезвычайно ценной и интересной стороне их философии истории.

Историческое развитие есть для сен-симонистов развитие прогрессивное. Человечество, развиваясь, совершенствуется и в моральном (в первую очередь), и в материальном отношении, идет вперед. Но прогресс представляется у них не непрерывно восходящей прямой линией, а восходящей ломаной. Если принимать старое деление исторических теорий на теории непрерывного прогресса и теории круговорота, то придется констатировать, что сен-симонистское учение составляет сочетание элементов обеих концепций. Интересно, что в этом отношении *сен-симонисты* имели своего предшественника в лице одного из первых коммунистов нового времени—Кампанеллы, вряд ли, впрочем, о том подозревая. По учению Кампанеллы, в свою очередь, находящегося под влиянием Маккиавелли, в жизни человеческого общества постоянно сменяются периоды (связываемые им с астрологическими представлениями) творчества, создания новых религий, новых законов, нового порядка,—и периоды разложения веры, разложения порядка. Каждый новый период творчества, следующий за периодом разложения, является, однако, не простым повторением предшествующего творческого периода, а некоторой новой ступенью в жизни человечества. В своих общих контурах система сен-симонистов чрезвычайно близка к этому учению.

В развитии человеческих обществ, тенденции которого нам уже известны, происходит правильное, закономерное чередование двоякого рода эпох: эпох органических и эпох критических. В органические эпохи все подчиняется определенной

---

1) „Изложение", 18. Ср. „Коммунистический манифест", пер. под. ред. Д. Б. Рязанова, стр. 18.

системе, политической и религиозной, все об'единены общими идеями, индивидуальная деятельность посвящена общему благу. Данный, существующий общественный порядок не подвергается спору, он соответствует уровню, достигнутому обществом в его развитии, и представляется абсолютным. Но это соответствие мало-по-малу нарушается. Общество начинает чувствовать недомогание, возникает сомнение и недовольство: органическую эпоху сменяет критическая. В критическую эпоху все разлагается, все оспаривается, все разрушается. Нет общей веры, нет общей цели. Во всех областях жизни и деятельности царит анархия, индивидуализм, скептицизм. Все недовольны существующим порядком, но нет еще идеи нового, идущего ему на смену. Силы ассоциации слабеют, силы антагонизма усиленно действуют. Но это усиление антагонизма полезно и необходимо. Антагонизм, проявляющийся в классовой борьбе, является здесь орудием разрушения устарелого общественного порядка, и как таковое должен быть приветствуем, так как он расчищает путь для нового творчества, для новой, более широкой ассоциации [1]).

Таким образом, общественное здание строится (органическая эпоха), затем разрушается (критическая эпоха), но лишь для того, чтобы быть выстроенным вновь с новым совершенством. «За моментами неурядицы, эгоизма, безбожия следует иерархия, самопожертвование, вера, одним словом—новый порядок» [2]). Исторический процесс идет диалектически. Общественная система существует и развивается, пока в ее пределах не назревают внутренние противоречия, ее в конце концов разрушающие. Но за разрушением идет вновь созидание, восстанавливаются старые формы иерархии, веры, лишь с новым содержанием, соответствующим новой ступени развития человечества.

Сен-симонисты иллюстрируют свою теорию рядом примеров. Но более подробно они рассматривают тот исторический период, который ими переживается. Это,—утверждают они,—второй период критической эпохи, начавшейся в XV веке и пришедший на смену средневековому порядку. Все устои этого старого порядка разрушены уже в конец сначала литературной

---

1) „Изложение", 86—87.

2) „Изложение", 17.

критикой, затем революцией. Везде царит крайняя анархия, полное отсутствие какого бы то ни было порядка, какой бы то ни было общей идеи: в науке, как и в искусстве, в политике, как и в индустрии. Настала пора с этим невыносимым положением покончить, настала пора созидания. «Ввиду этого страшного кризиса мы призываем человечество к новой жизни, мы спрашиваем у этих разобщенных, обособленных, борющихся между собою людей, не наступило ли время открыть новые узы любви, учения и деятельности, которые должны об'единить их, заставить их шествовать мирно, в порядке, любовно, к общей судьбе» [1]).

2.

Идущая на смену критической новая органическая эпоха обусловлена, следовательно, всем предшествующим развитием, ее наступление неизбежно, так как старый порядок разрушен до основания, человечество устало жить в анархии критического периода, элементы новой системы уже имеются налицо. Но будучи последовательными детерминистами, обосновывая необходимость нового социального порядка не доводами разума, а анализом исторических явлений и тем подготовляя пути для учения Маркса, — сен-симонисты, тем не менее, будучи идеалистами, в своих представлениях о способе осуществления социального идеала оказываются утопистами. Это видно хотя бы из только что приведенной цитаты. Сен-симонисты, как мы уже наблюдали, признают положительную роль классовой борьбы в периоды разрушения. Но в деле созидания они с этим проявлением общественного антагонизма совершенно не считаются. Реальной силы, способной к творчеству нового, они поэтому не могут прощупать. Новые узы спасительны для всех, они должны об'единить всех, новый порядок—это новая религия, новое откровение. Общий энтузиазм к делу социального преобразования, единодушный мирный порыв пробужденных к сознанию своего предназначения людей,—таков рычаг предстоящего общественного переустройства.

Правда, в прошлом не только разрушение старого, но и созидание нового порядка шло всегда насильственным путем,—

---

[1]) „Изложение“, 17.

это сен-симонисты знают. Но причина этого факта в том, что человечество было тогда недостаточно сознательно, что оно совершало перевороты, полагаясь на инстинкт и не проверяя его рассуждением. Поэтому, проникнутое энтузиазмом к новому, человечество бросалось в переворот, недостаточно его подготовив и недостаточно ясно представляя себе его ход. Отсюда неизбежные конфликты и насилия. Теперь дело иное. Закон развития человечества открыт. Переход к новой форме общества будет постепенным и мирным, ибо он будет «задуман и подготовлен совместным действием воображения и доказательства, энтузиазма и рассуждения» [1]). Новое христианство, возвещаемое Сен-Симоном, подобно старому христианству, войдет в жизнь мирным путем.

Основные черты будущей положительной эпохи, по взгляду сен-симонистов, открыты—на основании изучения прошлого и настоящего — Сен-Симоном. Сен-Симон — такой же творец новой системы—философской и в то же время социальной,—какими были Сократ или Христос. Это открытие вполне исторически обусловлено, оно могло быть сделано только тогда, когда исполнились для него сроки, но это, конечно, не умаляет роли гениального его автора. В действительности, нужно признать, как раз в этом откровении гораздо больше заслуги учеников, чем самого учителя (как, впрочем, и в большинстве откровений). Мы уже указывали, что о социализме Сен-Симона идет в научной литературе спор. Доводы тех, кто считает невозможным видеть в Сен-Симоне социалиста, представляются достаточно убедительными. И наоборот, ту систему, которую излагал в своих лекциях Базар под фирмой Сен-Симона, можно считать социалистической с полным основанием. Если Сен-Симон имеет право на место в истории социализма лишь по тем же соображениям, по каким там отводится место Руссо: без знакомства с их учениями, вовсе не социалистическими, невозможно понимание дальнейшего развития социалистической мысли,—то «Изложение» по праву должно считаться одним из крупнейших социалистических произведений первых десятилетий XIX века (на-ряду с книгой *Буонаротти* о «Заговоре равных»).

---

[1]) „Изложение“, 138.

Основа существующего строя—собственность. Сен-симонисты готовы признать, что собственность—база политического порядка вообще [1]). Но собственность не есть нечто вечное и неизменное; это—социальный факт, подвергавшийся и подвергающийся изменениям в процессе исторического развития, подчиненный, как и все социальные факты, закону прогресса. Она может в разные эпохи различным образом определяться и регулироваться. Так, вначале право собственности распространялось в одинаковой мере на вещи и на людей. Осуществление этого права не было стеснено ничем. Затем право собственности по отношению к людям потерпело существенные ограничения. Наконец, законодательство признало, что человек вовсе не может быть собственностью своего ближнего [2]). Точно так же законодательство всегда регулировало в соответствии с идеями эпохи способы передачи собственности.

Соответствует ли данный порядок передачи собственности потребностям общества? «Собственность... слагается из богатств, которые не предназначены для непосредственного потребления... Она обнимает земельные владения и капиталы, т.-е., выражаясь языком экономистов, фонд производства» [3]). Собственники—это хранители орудий труда, функция которых заключается в распределении этих орудий между трудящимися. Кто же должен в таком случае быть собственником? «Праздный ли, невежественный и безнравственный сын умершего, или же человек, способный достойным образом выполнять его общественную функцию?» [4]) Стоит поставить так вопрос,—и ответ будет ясен. Право наследования—наиболее вредная, наименее соответствующая потребностям общества черта современного порядка. Передача собственности по наследству—«самая безнравственная из всех привилегий—привилегия жить в обществе не работая или быть вознаграждаемым в нем свыше своих трудов». Источник права наследования—в старой военной системе общественной организации. В новой системе—мирной ассоциации—это право представляется возмутительным и нелепым. Как *Христос* провозгласил: долой рабство!, так *Сен-Симон* провозглашает: долой наследование!

---

[1]) „Изложение", 20.
[2]) „Изложение", 112.
[3]) „Изложение", 119.
[4]) „Изложение", 20.

На смену старому праву наследования, праву более сильного и привилегии рождения идет новое право, право труда, право способности. Сен-Симон пришел сказать человеку: «Твоя праздность противоречит природе, она нечестива, вредна для всех и для тебя самого, *ты будешь работать*» [1]). Основанное на этом новом праве труда новое общество есть ассоциация трудящихся, ассоциация, цель которой—совместный труд. «Всемирная ассоциация—вот наше будущее. Каждому по его способностям, каждой способности по ее делам—вот новое право, которое заменит собою право завоевания и право рождения; человек не будет более эксплоатировать человека, но человек, вступивши в товарищество с человеком, будет эксплоатировать мир, отданный во власть ему». Может ли человечество, истомившееся в пустыне современной анархии, не внять голосу этого светлого откровения? Люди умели подчиняться приказам, итти вперед с энтузиазмом во имя целей войны, кровопролития, грабежа, смерти. Тем более они должны пойти за призывом к жизни.

Таковы принципиальные основы будущего общества. Это—всеобщая ассоциация трудящихся, в которой нет эксплоатации и нет права наследования, в которой каждый занимает место по своим способностям и получает вознаграждение по своим заслугам. Но мы находим в «Изложении» не только установление этих общих принципов. Сен-симонисты пытаются, с одной стороны, конкретно представить своим слушателям и читателям строение возвещаемой ими системы, с другой стороны—найти в окружающей действительности материал для ее сооружения. В разрешении первой задачи они идут путем совершенно оригинальным, их построение ни в малой мере не напоминает построений их предшественников, коммунистов XVIII века, здесь они закладывают основы совершенно нового направления социалистической мысли, получившего впоследствии название коллективизма. В постановке второй задачи, тесно связанной с их историческим подходом к вопросам социализма, они, естественно, вовсе не могли иметь предшественников среди социалистов-рационалистов.

Ассоциация не только кладет конец эксплоатации: она представляет выход, спасение из господствующей анархии в области производства. Существующий строй совершенно нелеп

---

[1]) „Изложение“, 19.

с точки зрения экономической целесообразности. Распределение средств производства покоится в нем на праве наследования, а потому оно случайно и произвольно. Собственник далеко не всегда по своим способностям соответствует своему назначению. Да и тогда, когда собственник—человек действительно способный, он стремится не к общественному благу, а к своему частному обогащению: он пользуется своими правами исключительно в целях эксплоатации неимущих. Между тем назначение предпринимателя, с общественной точки зрения, вовсе не в этом, а в том, чтобы организовать удовлетворение общественных потребностей известным родом продуктов, чтобы правильно распределить с этой целью орудия труда [1]). В интересах человечества эта функция должна быть урегулирована. Анархическая система частного производства должна быть заменена централизованной системой производства общественного.

Ни в одной из социалистических систем начала XIX века эта идея централистической организации общественного производства не выражена с такой отчетливостью, как у сен-симонистов. Их экономический идеал диаметрально противоположен мечтам *Фурье* и *Оуэна*, призывающих человечество вернуться к небольшим, экономически самодовлеющим хозяйственным группам. Они стремятся не к сужению размаха хозяйственной жизни, а к его расширению, они целиком принимают все, что сделано в этом направлении капитализмом, и хотят лишь внести в хаос, каким представляется хозяйственное развитие капиталистической эпохи, целесообразность и планомерность. Если в хозяйственной жизни столько пертурбаций, столько беспорядка, то «происходит это оттого, что распределение орудий труда производится обособленными индивидами, не знающими ни нужд промышленности, ни людей и средств, пригодных для их удовлетворения» [2]). Чтобы прекратить беспорядок, чтобы отнять почву у кризисов, необходимо покончить с этим индивидуализмом в современной промышленной жизни, отнюдь не разрушая ее приобретений.

Распределение орудий труда в плановом хозяйстве, которое сменит существующее анархическое хозяйство, должно отвечать трем условиям: во-первых, орудия труда должны быть

---

[1]) „Изложение“, 120 и сл.
[2]) „Изложение“, 121.

распределяемы пропорционально потребностям каждой местности и каждой отрасли промышленности; во-вторых, в распределении их надлежит сообразоваться с индивидуальными способностями; в-третьих, наконец, производство нужно организовать таким образом, чтобы никогда не приходилось бояться ни в одной из его отраслей ни нехватки, ни переполнения» [1]). Для того чтобы все эти условия осуществить, необходимо установить новый порядок передачи собственности: «право наследования, ныне ограниченное пределами семьи, должно перейти к государству, превращенному в ассоциацию трудящихся» [2]).

Орудия производства, следовательно, в силу этого нового порядка наследования сосредоточиваются постепенно в руках государства. Но государство не является непосредственным организатором промышленного предприятия. Будучи верховным собственником орудий производства, оно и берет на себя лишь функции собственника. Оно распределяет орудия производства как бы на правах аренды, вручая то или иное предприятие тому или иному лицу, проявившему в данной отрасли производства наибольшие способности. «Единственным правом на богатство, т.-е. на распоряжение орудиями труда, будет уменье применить их к делу» [3]). Так реализуется одно из основных положений сен-симонизма: каждому по его способностям. Каждый получает в общественной иерархии место, соответствующее не его наследственным правам, но его индивидуальной ценности.

Конечно, для этой деятельности государства совершенно не подходит старый бюрократический аппарат. Но жизнь, подготовившая наступление нового социального порядка, вырабатывает уже для него и соответствующий механизм. В недрах современного общества, пропитанного анархией, создается ей противоядие путем выделения особого промысла, задача которого—в упорядочении экономической жизни. Этот промысел—банкирский промысел, являющийся наиболее выдающимся фактом промышленности. Банки—вот зерно будущего в настоящем [4]).

---

1) „Изложение", 120.
2) „Изложение", 117.
3) „Изложение", 117.
4) „Изложение", 129.

Страницы, посвященные роли банков, принадлежат к интереснейшим и оргинальнейшим страницам «Изложения». В своей оценке банков сен-симонисты оказались для 20-х годов XIX века поразительными провидцами. Не следует думать, что банки представляются им уже сейчас, в капиталистическом обществе, совершенно законченной организацией регулирования хозяйства. Если бы дело обстояло так, то это бы значило, что на смену критической эпохи уже пришла эпоха органическая. Порожденная анархическим обществом система банков носит на себе явственный его отпечаток. Упорядочение, которое банки могут вносить в хозяйственную деятельность, весьма и весьма относительно. В их работе есть сторона положительная, которая должна быть положена в основу будущей общественной организации, и сторона отрицательная, отражающая все зло современности и подлежащая уничтожению.

Направляя капиталы в тот или иной район, в ту или иную отрасль промышленности, в то или иное предприятие, банки выполняют функцию распределителей средств производства, тем смягчая промышленную анархию. Но эту функцию они выполняют плохо. Так как современные банки преследуют, в первую очередь, частные, а не общественные цели, то они естественно стремятся извлечь из своей деятельности возможно больший доход, возможно большую десятину [1]). Желая обеспечить себе этот доход, они должны, разумеется, руководствоваться в распределении капитала материальными гарантиями, какие может представить кредитуемое лицо, а отнюдь не его способностями. Таким образом, и здесь бездельник, получивший по наследству состояние, имеет больше шансов, чем талантливый, но бедный труженик. Наконец, современные банки, хотя их кругозор и несравненно шире кругозора отдельного промышленника, все же не в состоянии охватить все промышленные операции страны в их целом. Для того чтобы все эти дефекты в системе банков устранить, необходима прежде всего возвещаемая сен-симонистами перемена в организации собственности, необходимо превращение общества в ассоциацию трудящихся [2]).

---

[1]) „Изложение“, 130.
[2]) „Изложение“, 132.

В этой ассоциации правительством в области материальной будет *центральный банк.* Он будет хранителем и распределителем всей массы орудий производства, составляющих теперь частную собственность. В нем будут концентрироваться все потребности и из него будут исходить все усилия [1]). Центральный банк не будет иметь дела непосредственно с трудящимися. Сведения о потребности районов и индустрий будут поступать к нему от специальных банков, обслуживающих различные отрасли промышленности. Через эти же специальные банки будут распределяться средства производства между работниками. Каждый индивидуум будет известным образом расценен банком и сообразно со своими способностями поставлен в промышленной иерархии. Один будет простым рабочим, другой—заведующим мастерской, третий—директором предприятия. Но директор, промышленник—отнюдь не владелец своей мастерской и своих орудий труда; он только общественное должностное лицо, организующее для общества производство при помощи труда других лиц, ему подчиненных.

Получая место в обществе соответственно своим способностям, каждый гражданин получает от общества вознаграждение соответственно своим заслугам. Равенство вознаграждения сен-симонисты считают несправедливым при неравной производительности труда. Неравенство вознаграждения стимулирует труд, только при нем получают полный простор для своего развития индивидуальные способности. В силу того же соображения сен-симонисты сохраняют в своем будущем обществе индивидуальную собственность на предметы потребления. Но при всем неравенстве индивидов по их вознаграждению и по жизненному уровню все равны в одном: нет людей, живущих на ренту или на прибыль: все живут на вознаграждение за труд, получаемое как ж а л о в а н ь е или как п е н с и я. В бюджете ассоциации (или ее центрального банка) актив будет составлять совокупность годовой продукции всех видов промышленности, пассив—распределение этих продуктов между трудящимися [2]).

Иерархия способностей и вознаграждения, осуществляемая посредством системы банков, не имеет себе никаких аналогий в старом до-революционном коммунизме. Сен-симонизм соста-

[1]) „Изложение“, 133.
[2]) „Изложение“, 134.

вляет начало некоторого нового течения в социалистической мысли, отличающегося во многом от течения коммунистического, и сен-симонисты это отличие ясно сознают, решительно отмежевываясь от коммунистов и резко критикуя коммунизм как систему, подавляющую развитие личности, а следовательно, и развитие общества. Основной недостаток коммунизма в том, что он, устраняя соревнование, дает ленивому то же, что и трудолюбивому, по существу таким образом разрушая тот принцип равенства, из которого коммунизм будто бы исходит [1]). Сен-симонисты идут даже дальше, настаивая на том, что их система не имеет с коммунизмом ничего общего. Они с удовольствием отмечают, как авторы «Энциклопедии» выпучивают старых коммунистов: Платона, Мора и Кампанеллу [2]). Это уже несомненная неблагодарность, так как идея общественной организации труда и сен-симонистов, конечно, связана своим происхождением с влияниями старого коммунизма, которым многие сен-симонисты далеко не были чужды.

Изображение будущего общества носит у сен-симонистов религиозный колорит, что совершенно соответствует их философско-исторической концепции: ведь органические эпохи всегда религиозны, только критические чужды религии. Религиозной проблеме посвящены последние лекции первого тома «Изложения» и почти весь второй том. Но для нас было важно в настоящем очерке выделить в сен-симонизме то, что представляется наиболее интересным и ценным в этой системе с точки зрения истории социалистической мысли, что оказало наибольшее влияние на дальнейшее развитие социализма. При всем своеобразии постановки религиозной и церковной проблемы в «Изложении» мы не имеем, поэтому, возможности останавливаться здесь подробно на этой стороне учения.

Отметим только одну черту, из которой следует весьма существенный вывод в области социальной. Возвещаемая сен-симонистами религия будущего отличается от христианства тем, что плоть, физическая сторона человеческого существа, восстанавливается ею в своих правах на ряду с духовной. Поэтому религия будущего, конечно, более непосредственно подходит к вопросам организации материального существования

---

1) „Изложение", 114.
2) „Изложение", 155.

человечества. Для христианства естественно разделение царства кесаря и царства бога, светской власти и духовной власти,— разделение, связанное с противопоставлением духа и плоти. Это было неизбежной уступкой условиям времени: христианство могло завоевать мир, только отказавшись от полного проведения в мире своих принципов, перенеся его в потустороннее. Для сен-симонизма этот дуализм утрачивает свой смысл: в их будущем обществе церковная иерархия поэтому сливается с иерархией светской. Получается своеобразная теократия, в которой священники, служители религии, руководят всей жизнью общества в целом, воспитывая его в духе ассоциации, об'единяя деятельность промышленности, науки и искусства и направляя все к единой цели.

Эта черта причудливым образом связывает сен-симонизм, столь современный в области экономического анализа, со старыми тенденциями сектантского коммунизма средних веков и эпохи реформации и еще более—с учением *Кампанеллы,* от которого, как мы видели, сен-симонисты так тщательно отрекаются. Здесь проявляется неожиданная стойкость традиции, заслуживающая внимания и об'ясняемая на наш взгляд отсутствием в кругозоре сен-симонистов той внутренне-организованной, спаянной внутренней дисциплиной общественной силы, какой является современный пролетариат и без какой невозможна организация «всемирной ассоциации трудящихся». Этот пробел и призвана восполнить иерархия духовных руководителей, опирающихся на религиозную санкцию и на тщательно продуманную систему воспитания,—иерархия, являющаяся по существу стилизованной в религиозном духе интеллигенцией.

Возникший в среде интеллигентских групп, связанных тесно с развитием промышленности и банкового дела, сен-симонизм мог внести в социалистическую теорию много нового и свежего материала. Но выйти за пределы кругозора этих групп, оценить пролетариат как активную силу истории, а не только как страдающую, эксплоатируемую массу, он был еще не в состоянии. Отсюда его идеализм, отсюда его отрицательное отношение к классовой борьбе и к бунтарству, отсюда его теократия, отсюда же его обнаружившееся вскоре бессилие привлечь к себе широкие народные массы.

---

# ОГЛАВЛЕНИЕ.

# ОПЕЧАТКИ.

| Страница. | Строка. | Напечатано. | Следует. |
|---|---|---|---|
| 3 | 15 снизу | пропаганды об'единения | пропаганды, объединения |
| 4 | 14 „ | Этрелиньи | Этрепиньи |
| 6 | 17 сверху | Людовика XVI | Людовика XIV |
| 6 | 1 снизу | Boiseisle | Boislisle |
| 14 | 5 „ | неравенство | равенство |
| 18 | 1 сверху | *подвергают* | *повергают* |
| 18 | 14 „ | не прочие | все прочие |
| 25 | 1 снизу | demokratie | démocratie |
| 25 | 1 „ | prédikateurs | prédicateurs |
| 26 | 13 сверху | bon rio | bon roi |
| 26 | 14 „ | politice regentes | politice regens |
| 29 | 10 „ | остается | останется |
| 31 | 13 снизу | совершенствование | совершенство |
| 34 | 3 „ | сложными | сложных |
| 35 | 1 сверху | человеку к | человеку, к |
| 35 | 16 „ | исторические примеры | исторических примеров |
| 37 | 13 „ | образом | образцом |
| 38 | 5 „ | дикарями | дикарем |
| 39 | 2 „ | Верраса | Верасса |
| 57 | 19 „ | получать начала | получить начало |
| 59 | 12 снизу | одно | одна |
| 60 | 13 сверху | у вас | у нас |
| 61 | 10 „ | Эта | Это |
| 76 | 4 „ | над личными политическими | над личными и над политическими |
| 82 | 23 „ | должных | должностных |
| 85 | 13 снизу | который | которой |

Цена 1 р. 50 к.

